Varuṇa und Mitra.

Ein Beitrag zur Exegese des Veda

von

Dr. phil. Alfred Hillebrandt,
Privatdocent an der Universität Breslau.

Breslau,
G. P. Aderholz' Buchhandlung.
1877.

Herrn

Professor Dr. Brunn

in dankbarer Erinnerung

an

viele schöne Stunden in Wissenschaft
und Haus.

Inhaltsangabe.

Stellenverzeichniss.

Ich bemerke, dass nicht alle einzelnen angeführten Stellen hier verzeichnet sind, sondern nur die, welche übersetzt oder ausführlicher erklärt sind oder um irgend eines Punktes willen bemerkenswerth sind. Weggelassen sind z. B. fast alle zur Erklärung dienenden Parallelstellen oder solche, die im Texte nur der Vollständigkeit wegen aufgeführt sind oder leicht verständliche.

Einleitung.

Unter all den wunderbaren Gestalten, die den Götterhimmel der alten Inder bevölkern, steht Varuṇa sowohl wegen der hohen Macht, mit der die vedische Dichtung ihn als den Menschen- und Götterkönig umkleidet, als wegen der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen oben an. Varuṇa hat Himmel und Erde gegründet, Varuṇa hat Sonne und Mond geschaffen und weist ihnen ihre Bahn, er lenkt den Lauf der Ströme, die zum Meere eilen ohne es je zu füllen, im höchsten Himmel hüllt er sich in die Wasser und schaut von oben herab auf Recht und Unrecht unter den Menschen; sein Auge ist des Tages die Sonne und die spähenden Geister des Lichts, des Nachts sind die leuchtenden Sterne seine Späher und Wächter des Alls. Ihm entgeht kein Wort und kein Gedanke, er kennt den Flug der Vögel — nichts soweit Himmel und Erde reichen kann sich seinem Blick entziehn. Seine Gesetze gelten für den ewigen Fortgang des Weltlaufs nicht minder wie für die Menschenwelt.

Recht und Unrecht bestimmen seine Satzungen und während er dem Gerechten Gesundheit und Reichthum sendet, straft er den Uebelthäter mit seinem Zorn, schickt ihm Krankheit und Sorge, stösst ihn hinaus aus dem Bereich des freundlich schimmernden Lichts und fesselt ihn mit schwer lastender Fessel.

So vereinigen sich in Varuṇa's Gestalt hohe kosmogonische Gesetze mit tiefsittlichen Anschauungen und seine Erscheinung gehört zu den erhabensten und schönsten, die der Veda kennt.

Freilich, wenn wir Varuṇa's Wesen nachspüren und in seinen Eigenschaften den leitenden und vermittelnden Grundgedanken suchen, der uns die Vielseitigkeit desselben erklärt, dann zeigt sich seine Proteusnatur in ganzem Umfange und er wandelt sich immer wieder in neue Gestalten, wenn wir die richtige erfasst zu haben meinen.

Gleichwohl können diese Ideen nicht unvermittelt nebeneinander liegen, sie müssen in einem tertium ihre gemeinsame Quelle oder sich auseinander entwickelt haben, sich durcheinander erklären und mag noch so viel räthselhaft erscheinen, so dürfen wir doch der Götterlehre und am wenigsten der vedischen, um die es sich hier handelt, Consequenz und Sicherheit der Anschauungen abzusprechen wagen oder sie der Willkür zeihen.

Es soll damit nicht gesagt sein, dass jedem der Ṛishi's, die Varuṇa's Majestät feierten, der Gott nun auch immer in der Allgewalt seines Wesens gegenwärtig sein musste; die freischaffende Phantasie der vedischen Seher wählte sich eine momentanen Gefühlen und Gedanken entsprechende Seite dieses Gottes, um diese eine zu besingen und die andern ausser Acht zu lassen und sie konnte diese eine Erscheinungsform mit all dem reichen Schmuck, den sie dem indischen Sänger so verschwenderisch lieh verzieren, aber hinsichtlich der Wahl selbst blieb sie beschränkt und durfte nicht auf Gebiete hinübergreifen, die gänzlich ausser dem Machtbereich eines Gottes lagen; und ich muss aufs bestimmteste die alten Dichter dagegen verwahren unklar oder unsicher im Erfassen göttlicher Begriffe gewesen zu sein oder sich kühn hinweg gesetzt zu haben über die Grenzen vernünftiger Anschauung, so geneigt auch mancher zu solchem Urtheil sein möchte; es gefiel ihnen nur ihre bestimmt erfassten Götterideen in Nebelgewänder zu hüllen, die bald die eine, bald die andere Seite eines Gottes flüchtig andeuten, um sie dann wieder nur dichter zu verschleiern — gleich als wollten sie dem profanen Auge keinen Einblick in das gestatten, was der Sänger erschaut. Aber wenn wir genau zusehen und all die Bilder aufmerksam betrachten, die der Veda kaleidoskopartig an uns vorüber ziehen lässt, so können wir genau all die Bestandtheile erkennen, aus denen sie sich zusammensetzen, und wir überzeugen

uns bald, dass diese Bestandtheile unveränderlich sind an Farbe und Gestalt.

Was ich hier im Allgemeinen sage, gilt nicht minder von Varuṇa. Verfolgen wir die Ideen der Ṛishi's durch die Lieder des Veda, dann zeigt sich uns ein festbegrenztes Bild dieser Gottheit, in dem wir nichts weniger als zügellose Willkür erblicken, so weit auch der Spielraum ist, der der Phantasie bleibt. Die Schwierigkeiten, die wir hinwegzuräumen haben um zu demselben zu gelangen, sind freilich fast unermesslich gross, und das einzige Mittel ihrer Herr zu werden ist eine genaue Untersuchung und Kritik der einschlägigen Stellen, sowie möglichst grosse Vollständigkeit des Materials, das wir aus allen Veden zu sammeln und zu einem Gesammtbilde zu vereinigen haben, aus dem heraus sich vieles Dunkle erklären lässt.

Ich hielt es demnach für geboten, über den Bereich des Ṛigveda hinaus zu gehen und den Yajurveda in seinen beiden vorliegenden Recensionen, sowie den Atharva- und Sâmaveda, welch letzterer indess nur sehr wenig neues bietet, zu berücksichtigen.

Zur Klärung mancher Punkte schien es mir sodann erforderlich, die Litteratur der Brâhmaṇa's herbei zu ziehen und es haben das Aitareja, sowie das S'atapatha-Brâhmaṇa dort eingehende Berücksichtigung gefunden, wo sie zum Verständniss des Veda beizutragen schienen.

Auch das Ritual selbst ist öfter zur Erklärung beigezogen worden, obwohl die grossen Schwierigkeiten des Stoffes die grösste Vorsicht geboten; wir müssen eben hier das Bedauern wiederholen, welches schon anderweitig von uns ausgesprochen worden ist, dass immer noch eine kritische Darstellung des Opferrituals fehlt, die sowohl die Einzelheiten des Opfers prayogaartig klarlegte als die Stellung der Götter darin präcisirte und die verschiedenen überaus interessanten Symbola und Geräthe im Zusammenhange der Ceremonien erklärte. Denn es ist beachtenswerth, dass die Opfergebräuche und theologischen Speculationen oft im engsten Verhältniss zu manchem der Mantra's stehen und uns somit eine Erklärung für darin niedergelegte Anschauungen bieten können. Die Fragen jedoch, die dabei in Betracht kommen, sind zum Theil

so verwickelt und schwierig, viele Punkte bedürfen einer so durchgreifenden Kritik hinsichtlich ihres historischen Werthes, dass erst eine spätere Zeit den rechten Gewinn aus dem Ritual wird schöpfen können.

Was nun die speciellen Erörterungen anbetrifft, so beginne ich damit Sâyaṇa's und Mahîdhara's Ansichten anzuführen, um an ihnen zu zeigen, dass bei manchem Unhaltbaren sich viel Werthvolles und für die Erklärung des Veda Nützliches bei ihnen findet. Von Neueren haben über unseren Gegenstand ausführlicher gehandelt: Roth im 6. Bande der Zeitschrift der D. M. G. in seinem Aufsatz: Die höchsten Götter der arischen Völker, sowie in einigen kleinen Artikeln (Zeller's theol. Jahrbücher 1846. V. S. 346. — Münchener Gel. Anz. 1848. S. 472. N. Jenaer Litt. Zeit. 1847, No. 311), sodann Muir im 5. Bande seiner original sanscrit texts, wo wir reiches Material gesammelt finden, Angelo de Gubernatis an verschiedenen Stellen seiner „Letture sopra la mitologia vedica" (Firenze 1874) und zuletzt Alfred Ludwig in „Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung" (Prag 1875) pag. 47 ff. All die vorliegenden Arbeiten sind reich an feinen Bemerkungen, aber sie gehen nicht auf den Gegenstand in solchem Umfange ein, wie es zur richtigen Erkenntniss all der einzelnen Beziehungen erforderlich ist und betrachten Varuṇa nicht nach all den verschiedenen Gebieten hin, nach denen er sich verzweigt. Eines speciellen Urtheils darf ich mich hier enthalten, da der Lauf unserer Untersuchung uns oft darauf zurückzukommen Gelegenheit bieten wird.

Auf die Besprechung der alten Commentatoren lasse ich zunächst die Stellen folgen, die uns die eigentliche Gestalt Varuṇa's noch erkennen lassen, wie sie als der Ausgangs- oder wenigstens Vermittlungspunkt aller weiteren an ihn sich anschliessenden Auffassungen gelten kann, die folgenden Capitel sind dann den verschiedenen Gebieten varuṇischer Thätigkeit gewidmet, die ich hier kurz skizziren will.

So wie Varuṇa in den vedischen Hymnen uns entgegentritt, ist er der Gott des allumfassenden Himmels, des sich über und um alles wölbenden Firmamentes, ob es im Sonnenglanze leuchte oder im Sternengewande prangt. Er ist ein freundlicher, alles gute spendende Herrscher, wenn das Tages-

licht am Firmament erglänzt, aber er wird auch gefürchtet als strafender, rächender Gott, da er wie das Licht so das Dunkel spendet und in Finsterniss die Erde hüllt. Er selbst bleibt in unvergänglicher Majestät am Himmel thronen — Tag und Nacht entstehen, wenn er sein Antlitz freundlich zu den Menschen wendet oder zürnend sie verlässt. Es liegt nun in der Scheu vor der Nacht und in dem Glauben an die in ihr waltenden bösen Geister, wenn Varuṇa vorwiegend mit Lichtgöttern verbunden und hierdurch seine Eigenschaft als Lichthimmel angedeutet wird, denn an den Lichtgott wandte sich das Menschenherz lieber als an den fürchterlichen Herrscher der Nacht. So sehen wir ihn zusammen mit der Sonne selbst oder in Verbindung mit dem Ross, wir finden ihn in der engsten Beziehung zu Agni, zu Vishṇu, vor allem aber zu Mitra, dem altarischen Sonnengott, den ich darum weiterhin einer eingehenden Besprechung unterziehen muss.

Damit schliesse ich die Annahme aus, dass Varuṇa ausschliesslich oder vorwiegend den Nachthimmel bedeutet habe, dies ist eine Auffassung, die man selbst in den Brâhmaṇa's nicht durchweg mit ihm verband, aber in ihrer Uebertragung auf den Ṛigveda und einen grossen Theil der andern Veden aufs lebhafteste bekämpft werden muss. Keine einzige Stelle hat die Ṛiksaṃhitâ aufzuweisen, die für jene Ansicht spräche und uns eine einseitige Beziehung Varuṇa's auf den Nachthimmel gestattete. Letzterer bildet nur einen Theil des grossen Herrschaftsgebietes unsers Gottes und wir erwähnten bereits, dass dies Gebiet zurücktrat hinter die ungleich mehr besungene Lichtgestalt Varuṇa's. Die Stellen, aus denen wir den Nachthimmel als ein Gebiet Varuṇa's kennen lernen, sind zweifacher Natur; die eine Gruppe umfasst seine kosmogonische Thätigkeit, kraft deren er (wie die Sonne) so den Mond an den Himmel setzt, die andre und ungleich grössere Anzahl bilden die Stellen, welche von Varuṇa's Fesseln handeln, deren ursprüngliche Bedeutung keine andre sein kann als die der Nacht mit all dem Ungemach, das sie über die Menschen bringt. Ich läugne damit nicht, dass auch die Wassersucht eine der Fesseln Varuṇa's sei, aber ich kann diese Anschauung erst als eine relativ spätere ansehen, da sie sich zusammensetzt aus den beiden verschiedenen Auffassungen,

dass Varuṇa Krankheit und Ungemach sende und er Gott der Wasser sei. Vermöge dieser letzteren Eigenschaft wurde er nothwendigerweise auch ein eine mit den Gewässern zusammenhängende Krankheit sendender Gott, und weil er auf der andern Seite die Nacht und alles aus ihr entspringende Ungemach über die Menschen bringt, so wurde die dafür geltende Bezeichnung Fessel auch auf die Wassersucht als eine besondere Art dieses Ungemachs übertragen.

Ich schliesse an diese Auseinandersetzungen die Stellen, welche uns Varuṇa als Schöpfer des Himmels und der Erde zeigen, weil sie sich am nächsten der Auffassung Varuṇa's als des allumfassenden Himmels anreihen; denn dieser umschliesst die ganze Welt, den Himmel selbst, wie die Erde, den Luftraum und die Wasser und somit lebt alles in ihm und es lag nichts näher, als ihn zum Schöpfer und Erhalter alles Lebenden und Todten zu machen. Noch ein weiteres ergibt sich aus Varuṇa's Auffassung als Gott des Firmaments: Ewig und unveränderlich steht das Himmelszelt, ununterbrochen wechseln Sonne, Mond und Sterne, ungehemmt ist der Lauf der von Varuṇa umschlossenen Welt: Hieraus entwickeln sich die Satzungen Varuṇa's, mit denen er die Welt regiert und als König über das Universum herrscht. Darin sind an und für sich die Satzungen, mit denen er die Menschenwelt regiert, eingeschlossen; er ist Herr über Leben und Tod und in dieser Beziehung auf die Menschen liegt zugleich die Entwicklung derselben zu einem tieferen sittlicheren Gehalt begründet.

Die Erwägung, dass Varuṇa der Himmel sei, erklärt uns ferner seine Gestaltung zum Allwissenden und Allweisen. Vom Himmel aus sieht er Tag und Nacht nieder auf die Welt, um ihn herum sitzen seine Späher, die ihm das Dichten und Trachten der Menschen verkünden. Dies ist der Grund, warum der Veda ihm den Begriff der Allwissenheit beilegt und wenn wir zugleich an seine alles ordnenden Gesetze denken, den der Weisheit; er gilt als untrüglicher kavi, als oberster der kavi's und wie er selbst der Meister aller kavi's ist, so mehrt er der Menschen Weisheit und erscheint, allerdings mit besonderer Beziehung, bisweilen als Lehrer der Götter.

Ein anderes Gebiet varuṇischer Thätigkeit, welches durch Varuṇa's Fassung als Himmelszelt erklärt wird, ist dasjenige,

welches in der Verbindung Varuṇa's mit Indra oder den Marutas seinen bestimmten Ausdruck findet. Im höchsten Himmel ist der Sitz der Wasser und in diesen wohnt Varuṇa, von ihnen als Schwestern oder Gattinnen umgeben, er lässt sie herabströmen auf die Erde und wird dadurch der Spender des Regens, der Schöpfer der Ströme.

Dies sind im Wesentlichen die Grundtöne im Charakter unsers Gottes, die durch alle die mannigfachen Variationen hindurchklingen, bald vereinzelt, bald in Accorden, stets aber ein Tongemälde schaffend, das uns die schöpferische Phantasie der alten Inder nicht minder bewundern lässt als die Grösse seiner Götterideen.

Im Folgenden liegt es uns nun ob, die Beweise für unsere Auffassung zu geben, indem wir auf die einzelnen Stellen näher eingehen und eine richtige Interpretation derselben erstreben.

I.

Die Auffassung Sâyaṇa's und Mahîdhara's, sowie Yâska's; Etymologie und Bedeutung des Wortes „varuṇa."

Ich stelle Sâyaṇa oben an, weil er nicht nur die meisten Erklärungen des in Rede stehenden Namens bietet, sondern auch viele, die mit den im Ṛigveda vorliegenden Anschauungen wirklich übereinstimmen oder wenigstens einen gewissen Zusammenhang mit denselben haben. Und wir dürfen in der That erwarten, dass ein Commentator von der Bedeutung Sâyaṇa's gerade in Bezug auf Götternamen noch grössere Autorität haben wird als in der Erklärung anderer Worte. Er ist darin mehr als irgend sonst an Anschauungen der eigenen Zeit und an Tradition gebunden; er kann dort wo er Erklärungen des Wortes oder Etymologien bietet, nicht solche wählen, die ganz fremden Gebieten angehören, sondern muss sich im Kreise gegebener und überkommener Ideen bewegen und wenn auch formell vielleicht falsche, so doch dem Sinne nach mit der Grundanschauung leicht zu vermittelnde Deutungen geben; er darf Götter nicht zu etwas anderem machen als sie sind und wird sich hierin sicherlich am wenigsten von Subjectivität in seiner Erklärung leiten lassen. Die Deutungen nun, die wir bei dem Commentator des Ṛigveda finden, lassen sich auf mehrere Gruppen zurückführen und ich erwähne zunächst diejenige, welche in der Śruti häufig ist, dass Varuṇa der Gott der Nacht sei. Cf. den Commentar zu ṚV. 1, 90, 1; 1, 122, 6; 1, 136, 6 u. a; er heisst als solcher râtryabhimânî devaḥ und die Wurzel, auf die das Wort in dieser Bedeutung zurückgeführt wird, ist vṛi „bedecken, einhüllen." Dies zeigt uns, allerdings mit etwas eigenthümlicher Deutung des Einhüllens, Taitt. Br. 1, 7, 10, 1: vṛiṇoti / pâpakṛitaḥ svakîyaiḥ pâśair âvṛiṇoti iti râtryabhimânî devo varuṇaḥ / śrûyate ca

vâruṇî râtriḥ. Mit Rücksicht auf die Fassung Varuṇa's als Gott der Nacht und die daraus sich ergebende Anschauung, dass er ein zorniger Gott sei, der Krankheit und Ungemach sende, erklärt Sâyaṇa ihn RV. 1, 128, 7 u. anderweitig als pâpadevatâ.

Sehen wir in diesen Erklärungen Varuṇa von Sâyaṇa als den Gott der Nacht bezeichnet, so zeigt ihn eine zweite Gruppe von Erklärungen in engem Verhältniss zum Tage ganz analog den vedischen Hymnen; und es scheint mir besonders beachtenswerth, dass gerade diese Auffassung am meisten von dem Exegeten und zwar in den mannigfachsten Variationen ausgesprochen wird. Ich kann dies um so weniger für zufällig halten als auch Mahîdhara dieselbe Anschauung mehrfach vertritt; wir haben eben darin eine Reminiscenz an uralte Ideen zu sehen. Freilich gehen beide zu weit, wenn sie Varuṇa direct mit dem Sonnengott identificiren, obwohl auch hierzu eine gewisse Berechtigung vorliegt, denn der Gedanke der sie dazu führte ist kein ihnen eigener, sondern hat in den alten Liedern selbst seine scheinbare Begründung*). Ich führe von hierher gehörigen Stellen an: 1, 123, 5: Varuṇa = tamovârakaḥ savitâ devaḥ 1, 123, 8: tamonivârakaḥ sûryaḥ 1, 151, 3: tamonivâraka âdityaḥ 5, 3, 1: tamasâm vârakaḥ**) 5, 48, 5: tamovârakaḥ. 7, 87, 1 astam gacchan sûrya eva varuṇa ityucyate sa hi svagamanena râtrîr janayati (Varuṇa ist eben sowohl Tag- als Nachthimmel, daher ist er hier mit der untergehenden Sonne, die beides bewirkt, gleichgestellt) 9, 73, 3: sarvasya svatejasâcchâdakaḥ (?) 1, 24, 7: ûrdhvadeśe vartamânasya varuṇasya raśmayaḥ 10, 99, 10: tamovâraka âdityo varuṇaḥ 10, 12, 8: sarveshâṃ pâpânâṃ nivârayitâ agniḥ (= Varuṇa). Dahin gehört auch die Erklärung Mahîdhara's zu Vâj. Saṃh. 2, 3, wo Mitrâvaruṇau mit Vâyvâdityau gleich gesetzt, also Varuṇa und Âditya (Sonne) als identisch angesehen werden.

---

*) Eine Stelle des A. V. 13, 3, 13 scheint sie dazu zu berechtigen, indess ist der derselben zu Grunde liegende Gedanke doch ein anderer, wie wir später sehen werden.

**) Sây. sagt: he agne tvaṃ varuṇastamasâm vârako râtryabhimânî devo 'pi tvam eva; er bringt also zwei verschiedene Vorstellungen in Zusammenhang, doch zeigen die andern von mir citirten Stellen, dass ihm die eigentliche Bedeutung von Varuṇa als tamasâm vârakaḥ sehr wohl bekannt ist, wir müssen eben die Commentatoren durch sie selbst corrigiren.

An diese Deutungen schliessen sich von selbst diejenigen, welche unsern Gott als einen Abwehrer alles Unheils und jedweden Feindes bezeichnen und in Sâyaṇa's Commentar sehr häufig sind. Auch diese Anschauung ist, wie wir später zeigen werden, ächt vedisch. Ich citire aus dem Commentar zum Ṛigveda 1, 105, 6, wo Varuṇa „anishṭanivârako devaḥ" heisst; ebendas. v. 15. anishṭasya nivârayitâ devaḥ 1, 163, 4 pâpasya vârakaḥ phalasyâvarjayitâ vâ. 5, 85, 1 upadravasya nivârako janânâm âvarakaḥ. 8, 25, 13 śatrûṇâm vârayitâ desgl. 8, 27, 17. 8, 83, 2; 94, 5 und sehr viele andere Stellen mehr. Bei Mahîdhara vgl. hierzu 10, 16; 10, 27 und andere.

Im Vergleich zu dieser grossen Anzahl Varuṇa auf den Tag oder das damit zusammenhängende Gute und die Abwehr alles Bösen beziehender Erklärungen sind diejenigen Deutungen bei Sây., welche in ihm einen Wassergott sehen, an Zahl gering, von den Stellen abgesehen, wo er die Fesseln des Gottes auf die Wassersucht bezieht. Ich erwähne aus diesen wenigen ṚV. 10, 123, 6, woselbst V. jalâbhimânî devaḥ heisst und 4, 1, 2, wo Varuṇa „vṛiṇotyudakam." Aber trotzdem bei dem Erklärer des Ṛigveda sich diese Deutung selten findet, muss sie doch bei den Interpreten sehr gebräuchlich gewesen sein. Wir sehen dies daraus, dass Yâská ihn das eine Mal (10, 3) geradezu unter den madhyasthânâ devatâḥ aufführt, wozu ihn sicher die Beziehung Varuṇa's auf die Gewässer bewogen hat, wie wir aus dem Inhalt der beiden für V. angeführten Stellen (10, 3. 10, 4) leicht ersehn. Yâska nun schliesst sich dem Zeugniss der Nighaṇṭu's an, die durch ihre zweimalige Erwähnung des Namens (5, 4—5, 6) ihn indirekt als zwei verschiedenen Gebieten angehörig bezeichnen und wenn sie auch nicht geradezu diese Gebiete selbst benennen, so doch keine anderen als Luftraum und Himmel meinen können. Auch Sâyaṇa führt einmal (4, 53, 5) Varuṇa als einen Gott des Luftraumes auf, indem er von drei Theilen des letzteren „vâyu, vidyud, varuṇa" spricht und er folgt hierin jedenfalls dem Vorgang jener älteren Erklärer*). Was Sâyaṇa und

*) Zu 8, 41, 6. erwähnt er „tristhânaṃ varuṇam," indem er Trita mit demselben identificirt. Mir scheint, dass hier ausser den eben erwähnten

Mahîdhara sonst erwähnen hat keinen besondern Werth; ich nenne z. B. Mah. zu 28, 34, wo es von V. heisst „vriyate 'sau varuṇas tam ṛitvigbhir varaṇîyam," varuṇa also von vṛi „wählen" hergeleitet wird und ähnlich auch Sâyaṇa, der zu 8, 27, 17 paraphrasirt: varaṇîyaḥ oder sambhajanîyaḥ. Mit activem Sinn und nur etymologisirend umschreibt Mah. den Namen zu 22, 6 und 36, 9, in dem er dort „vṛiṇoti bhaktaṃ bhajate varuṇaḥ," hier „vṛiṇotyaṅgîkaroti bhaktamiti varuṇaḥ" sagt, wobei er vṛiṇoti nach Ausweis der beistehenden Verben den diesem Worte in der 5. Conj. seltener innewohnenden Sinn von „eligere" beilegt. Eine andere Erklärung, deren Ursprung ich zum Theil auf spätere Speculation zurückführen zu müssen glaube, ist die, welche Mah. zu 29, 6 gibt, dass nämlich Mitra-Varuṇa = dyâvâpṛithivî seien und zur Begründung dieser Aufstellung führt er eine Stelle der Śruti an „ayaṃ vai loko mitro 'sau varuṇaḥ." Die Bezeichnung der Himmelswelt durch V. ist sicher altes Gut, während die Gleichstellung der Erde mit Mitra in eine spätere Zeit zu verlegen und aus der Identification Mitra's mit dem der Erde angehörigen Agni, wofür wir später ausser mehreren andern eine Atharvavedastelle anführen werden, herzuleiten ist. Ganz entschieden aus der späteren ved. Litteratur entnommen ist ferner die in den Brâhmaṇa's oft wiederkehrende und von Mahîdhara reproducirte Deutung Mitra-Varuṇa's durch prâṇâpânau oder prâṇâpânavâyû. Ich muss bekennen, den Grund für dieselbe nicht mit Sicherheit angeben zu können; eine Erklärung, die mit einiger Wahrscheinlichkeit aufgestellt werden kann, ist die, welche sich an Mitra-Varuṇa = Tag und Nacht knüpft, dass nämlich Tag und Nacht für die Welt etwa dasselbe sind, wie für den Menschen die beiden Athemzüge und dass die Athemzüge der Welt durch Auf- und Niedergang der Sonne, durch welchen der Tag resp. die Nacht bewirkt werden, entstehen.

Was nun Yâska anlangt, so haben wir der einen seiner

Beziehungen auf Himmel und Luftraum noch eine dritte zur Erdenwelt angedeutet ist, zu der Varuṇa darum gelangen konnte, weil er, wie wir später sehen werden, mit Agni identificirt wird. Möglich aber ist es auch, dass er nach dem alles umziehenden Himmelsgewölbe tristhâna genannt wird oder wir haben wegen trita nur eine etymologisirende Erklärung anzunehmen.

Erklärungen, dass Varuṇa zu den madhyasthânâ devatâḥ gehöre, bereits gedacht, und wir können dieselbe in gewisser Weise als vedisch bezeichnen, weil er der Gott ist, der die Wasser strömen lässt. Ganz sachgemäss und auf das wirkliche Wesen Varuṇa's eingehend, ist die andere (12, 21), indem er dort unter die Himmelsgötter (wie auch bei Mahîdhara) gerechnet wird. Die Bedeutung, die Yâska dem Namen beilegt, ist „vṛiṇoti," und da er selbst keine nähere Erklärung dafür gibt, so können wir zweifeln, ob wir ihm die Bedeutung „wählen" oder „bedecken" beilegen sollen.

Dies sind im Wesentlichen die Ansichten einiger der indischen Exegeten. Ich habe dieselben nicht aus blosser Pietät gegen die alten Denkmäler der indischen Philologie aufgeführt, sondern um aus dem von ihnen Gebotenen manchen Fingerzeig für unsere weitere Untersuchung zu gewinnen und wir sehen in der That, dass namentlich Sâyaṇa's Erklärungen mit unserer vorangeschickten Skizze, die wir auf Grund der folgenden Untersuchungen hin gaben, vielfach übereinstimmen und fast alle Seiten seines Wesens nennen, die wir oben kennen lernten. Ich wende mich nun zur Etymologie und Bedeutung des Wortes „varuṇa" selbst.

Die einzige Wurzel, die dabei in Betracht kommen kann, ist vṛi, wir können nur darüber im Zweifel sein, welches die Bedeutung der zu Grunde liegenden Wurzel sei, ob wir varuṇa von 1) vṛi bedecken oder zurückhalten, wehren oder 2) vṛi wählen herleiten sollen. Was die letztere anbetrifft, so scheint von Neueren sich nur L u d w i g, wenn ich denselben recht verstehe, diese zu eigen gemacht zu haben, wenn er S. 54 seiner citirten Abhandlung sagt: Varuṇa bedeutet höchst warscheinlich den wollenden befelenden herschenden wie es im Ath. V. heisst ‚was Varuṇa will, wird zur warheit;' aber wir können diese Fassung weder in der G e s a m m t a n s c h a u u n g, die der Veda von Varuṇa bietet, begründet finden, noch gibt dieselbe uns die Möglichkeit die Frage zu beantworten: wie konnte von einer solchen abstracten Bezeichnung her sich der Name eines Gottes wie Varuṇa entwickeln, dessen ganzer Charakter so ganz und gar auf Naturerscheinungen beruht? Wir werden Varuṇa als den Gott des allumfassenden Himmels kennen lernen und wir dürfen erwarten, dass ein solch con-

creter Gott auch eine auf concreter Grundlage beruhende Bezeichnung erhalten hat. Ehe ich zu der andern Bedeutung der Wurzel übergehe, sei es mir gestattet noch einer anderen Herleitung, die Bollensen in seinen Liedern des Parâśara (Zeitschrift der D. M. G. Band 22, S. 603) aufgestellt hat, zu gedenken, die ich nicht für begründet halten kann. Er sagt dort dass varuṇa = varaṇa (von var, vas) desselben Ursprungs sei wie sûrya, svar; demnach müsste Varuṇa aus seinem Namen zu schliessen zunächst eine Bezeichnung des leuchtenden Himmels sein; der leuchtende Himmel ist aber nur die eine Seite des Wesens unsers Gottes und steht dem finstern Nachthimmel, in dem sich Varuṇa ebenfalls zeigt, gegenüber, indess man könnte über die Berechtigung einer solchen Ableitung noch streiten, wenn uns nicht die Etymologie selbst Hilfe brächte. Die Worte ἥλιος, sol, hvare gegenüber ushas, ἠώς, aurora (ausosa) weisen auf zwei verschiedene Wurzeln svar (sûr) und vas (us) hin; da nun abgesehen von dem streitigen v. die Mehrzahl der von vas herstammenden Worte auf ursprüngliches s hinweist*), auf der andern Seite das Zend r zu bewahren, s dagegen nicht in r zu verwandeln pflegt, ved. varuṇa und zd. varena aber offenbar etymologisch identisch sind, so haben wir Gründe genug, um eine solche Ableitung zu bezweifeln und uns ihr gegenüber auf sichereren Boden und zwar zu der erwähnten Wurzel vṛi zu begeben, für die man sich auch fast durchweg entschieden hat. Varuṇa ist sicher aus varaṇa entstanden, wie uns das zendische varena, mit dem es sich nicht nur lautlich, sondern wie wir später sehen werden, inhaltlich deckt, angibt und wir aus οὐρανός ersehen. Zu zd. varena, das die speciellere Bedeutung eines bestimmten Landes gewonnen hat, gibt es eine kürzere Form vara Garten, von dem Garten Yima's gebraucht. Jenes ist offenbar eine Fortbildung des letzteren, aus var umfassen, umgeben, bedecken abgeleiteten und bedeutet „Umhegung," „Umfassung," „Decke." Sehen wir nun dass beide Worte varuṇa und varena lautlich übereinstimmen und wird sich später ergeben, dass sie ein Name für denselben Gegenstand sind, so müssen wir daraus

*) ved. „varo" kann hier nicht in Betracht kommen, weil seine Bedeutung streitig ist; siehe Pet. Wört.

schliessen, dass auch das skr. varuṇa gleich wie varena ursprünglich den umfassenden, bedeckenden bezeichnet und was für diese beiden gilt, gilt auch für οὐρανός, in welchem das alte a noch erhalten ist. Diese Deutung erhalten wir, wenn man von der Wurzel in der Bedeutung „umgeben, bedecken“ ausgeht; wendet man die andre: „arcere“ an, so ergibt sich nirgends ein durchführbarer Sinn, man müsste sie gerade mit „umhegen“ gleichsetzen, dann fällt sie aber mit der ersteren zusammen.

So führt uns der Name Varuṇa's zu der Bedeutung des „Umfassenden“ und wir wenden uns im folgenden Capitel zu den Stellen, welche ihn uns als den allumfassenden Himmel zeigen, Stellen die in gleicher Weise wie sie unsere Etymologie bestätigen, auch ihrerseits durch diese Ableitung des Namens das rechte Licht empfangen.

II.

Varuṇa als der allumfassende Himmel.

Wenn wir in Varuṇa den Umfassenden, Bedeckenden sahen, so dürfen wir annehmen, dass die Stellen, welche mit der Grundbedeutung des Namens ihrem Inhalt nach übereinstimmen, uns auch die früheste und ursprünglich mit ihm verbundene Anschauung am richtigsten wiedergeben. Es gibt nun eine Reihe Stellen, die in irgend einer Weise von ihm als dem Umfassenden sprechen, wenn auch freilich oft in der den vedischen Sängern eigenen phantastischen und dunklen Weise und diese sind es, welche wir hier zunächst anzuführen haben: ṚV.: 8, 41, 3 sa kshapaḥ pari shasvaje ny usro mâyayâ dadhe sa viśvam pari darśataḥ. „Rings umschlossen hat er die Nächte, eingesetzt durch seine Weisheit die Morgenröthen, rings umschlossen sichtbar das All*).“ Denselben Sinn hat v. 7 derselben Hymne: ya âsv atka âśaye viśvâ jâtâny eshâm pari dhâmâni marmṛiśad varuṇasya puro gaye viśve devâ anu

*) Wir werden durch das sa-sa und durch die Stellung des Objectes in beiden Fällen zwischen sa-pari darauf hingewiesen nicht ni-dadhe sondern sasvaje zu ergänzen.

vratam etc. „welcher wie ein Gewand sich über die Welten lagert mit allen ihren Wesen die Wohnungen eng umfassend, vor dieses Varuna Sitz sind alle Götter nach der Satzung" etc.*). Eben dahin gehört der ganz gewiss nicht in übertragenem Sinn zu verstehende, sondern auf Naturanschauung beruhende Vers RV. 7, 87, 5, demzufolge Varuna als der alles rings umgebende Himmel erscheint. „tisro dyâvo nihitâ antar asmin tisro bhûmîr uparâh shadvidhânâh," „die drei Himmel sind in ihn gesetzt und die drei Erden darunter, eine Schar von sechsen bildend." Einen ganz ähnlichen Gedanken finde ich unter anderer Fassung des Verses als bisher geschehen RV. 9, 73, 8: ritasya gopâ na dabhâya sukratus trî sha pavitrâ hridy antar âdadhe, „nicht zu schädigen ist der opferreiche der Hüter des rita; die drei pavitra's hat er in sein Herz aufgenommen." Unter „Herz" ist hier wieder der grosse alles umfassende Welten- oder Himmelsraum zu verstehen und ich werde zum Beweis der Richtigkeit dieser Fassung nachher einige Stellen mit ähnlicher Anschauung citiren; die drei pavitra's sind nur ein anderer Ausdruck für Himmel, Luftraum und Erde, wie auch Sâyana, indem er dieselben „agnivâyusûryâtmakâni" nennt, bestätigt; die drei Welten sind hier mit Seihen oder Geweben verglichen und es ist dies eine Auffassung, die öfter im Veda wiederkehrt; so heisst es RV. 9, 86, 32 „tantum tanvânas trivritam," was sich nur auf die drei Gebiete beziehen kann. Ein Analogon nun zu jenem „Herzen" Varuna's finden wir an zwei Stellen des A. V., wo in der einen vom „Leibe," in der andern vom „Munde" Varuna's gesprochen wird und in einer dritten Stelle in der Taitt. Samh., die den „Körper" desselben erwähnt. Alle drei bieten nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache und zeigen uns Varuna (denn Var.' Herz, Leib oder Mund ist ja doch schliesslich nur Varuna selbst) als einen hohlen weiten Raum und aus dem Inhalt dieses Raumes, den drei Zungen, drei Seihen u. s. w. ist dasselbe zu entnehmen, was die erst citirten nicht bildlich sprechenden Stellen zeigten, dass Varuna's Leib oder Mund

*) Grassmann übersetzt: „Der wie ein Mantel deckt die Welt, der Götter Stämme allesammt und ihre Stätten fest umfängt;" ich ziehe es vor eshâm auf dhâmâni zu beziehen.

das weite sich um alles wölbende Firmament bedeutet. Jene beiden Stellen des A. V. (10, 10, 22 und 28) lauten: yad udaram varuṇasyânuprâviśathâ vaśe / tatas tvâ brahmodahvayat sa hi netram avettava // tisro jihvâ varuṇasyântar dîdyatyâsani / tâsâm yâ madhye râjati sâ vaśâ dushpratigrahâ // „als du eingingst o Kuh in Varuṇa's Leib, rief dich dorther der Brahman; denn deine Führung kannte er" und: „drei Zungen erglänzen im Munde Varuṇa's, welche in deren Mitte strahlt dies ist die schwer zu fassende Kuh." Was die „Kuh" anlangt, so ist ihr die ganze von uns citirte Hymne gewidmet und sie wird in derselben in ihrer kosmischen Wirksamkeit und all ihren kosmischen Beziehungen besungen. Durch sie sind Himmel und Erde mit den Wassern behütet, auf ihrem Rücken stehen hundert Schalen, hundert Wächter, sie gilt als der Odem der Götter, wir sehen sie als Gattin des Parjanya, sie vereint sich mit Sûrya, ersteigt das (Himmels-) Meer mit den Gandharva's und Kali's und steht in besonders naher Beziehung zum Glanz. Mit Bezug auf diesen letzteren erkläre ich nun auch v. 22 und fasse sie als die leuchtende Himmelswelt, die des Morgens gleichsam in den weiten Raum eingeht. Mich bestärkt hierin v. 16 derselben Hymne, wo es heisst: „als du von Gold umgeben, o ṛitareiche, hintratst, da bestieg dich das (Sonnen-) Ross zum (Licht-) Meer geworden," da die von Gold umgebene hintretende Kuh doch nichts anders bedeuten kann als die schimmernde Himmelswelt, die das Sonnenross besteigt, seine Strahlen weithin ausbreitend. Sehen wir nun hier in dem einen Verse den weiten alles umfassenden Himmelsraum als „Leib" Varuṇa's bezeichnet, so wird dieser in dem andern „Mund" (Mundhöhle) genannt und die drei in demselben glänzenden Zungen bedeuten ganz dasselbe, was oben die pavitra's anzeigten, die Dreiwelt. Wenn die Kuh als mittlere Zunge gilt, so ist dies eine Beziehung auf deren Wirksamkeit im Antariksha, wie wir sie v. 7 mit den Worten ûdhas te bhadre parjanyo vidyutas te stanâḥ: „Dein Euter o günstige ist Parjanya, die Blitze sind deine Brüste" angedeutet finden; es ist also der leuchtende Luftraum als Spender des Regens gemeint. Dasselbe zeigt uns nun auch die bereits genannte Stelle der Taitt. Saṃh. 1, 8, 10, 2: prati tyan nâma râjyam adhâyi svâṃ tanuvaṃ varuṇo aśiśrec, chucer mitrasya

vratyâ abhûmâ 'manmahi mahata ṛitasya nâma: „eingesetzt wurde das Königthum; in den eigenen Körper ging Varuṇa ein*); dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig, des grossen ṛita (Wahren = Tag) Namens gedachten wir (mit Liedern).“ Es leuchtet ein, dass der „Körper“ Varuṇa's auf nichts mit mehr Recht bezogen wird als auf das hohe Himmelshaus, für das wir vorher die Bezeichnung „Mund“ gebraucht sahen; wir können nur darüber im Unklaren sein, welchen Sinn wir dem Eingehen Varuṇa's in diesen seinen Körper unterlegen. Befremden kann der Ausdruck selbst nicht, da solche scheinbare Widersprüche so ganz dem Ausdrucke indischer Phantasie conform sind und wir dürfen uns nicht mehr an diese eigenthümliche Anschauung stossen als an die, dass in Varuṇa's Munde drei Zungen sind. Hergenommen ist das Bild von einer später zu besprechenden und zu beweisenden Vorstellung von Varuṇa: Nachts hat er sich von den Menschen abgewandt, des Tages wendet er ihnen sein Antlitz zu und der am Morgen aufleuchtende Agni ist es, der ihn heranführt. So ist Varuṇa in gewissermassen doppelter Weise hier dargestellt, das eine Mal als der weite, hohe Himmelsraum, das andere Mal in seinem Charakter als Gott des Tages- und indirect des Nachthimmels. Letzteres ist eine Auffassung, die wir nicht ohne Grund in diesen Vers hineintragen; der Beweis dafür liegt in dem zweiten Theil desselben, wo durch die Worte „dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig“ direct auf den Hinübertritt in den Tag hingewiesen ist und nicht minder durch die Erwähnung des ṛita, das wir in seiner directen Beziehung auf das Licht = dem Wahren später sehen werden**). Eine dieser Anschauung ganz analoge finden wir ṚV. 5, 48, 5: sa jihvayâ caturanîka ṛiñjate câru vasâno varuṇo yatann arim. „Der vier Angesichte habende Varuṇa strebt vorwärts mit der Zunge (Roth

*) Zu dieser Uebers. vergleiche man kathâsaritsâg. 52, 164 svatanuṃ śritaḥ seine (eigentliche) Gestalt angenommen habend; das Pet. Wört. gibt für unsre Stelle an „übertragen“ und ergänzt asme. Indess spricht der Zusammenhang der Stelle, der deutlich auf den Tagesanbruch hinweist, gegen eine solche Fassung.

**) Man vergleiche auch noch die in der Taitt. Saṃh. folgenden Worte: sarve vrâtâ varunasyâ 'bhûvan vi mitra evair arâtim atârît.

im Pet. Wört. sich strecken, ausgreifen), in das Liebe sich hüllend weckt (?) er den Freund" (eig.: den zu ihm strebenden). Der Ausdruck caturanîka bedeutet und kann nichts anderes bedeuten als die vier Himmelsgegenden und wir müssen in dem Ausdruck „Varuṇa mit vier Gesichtern" lediglich eine Variation der in den vorigen Versen niedergelegten Anschauung vom „Leib" und „Mund" und „Körper" des Gottes sehen, die uns wieder auf das alles umfassende Firmament, den sich um die Welt ringswölbenden Himmel mit seinen vier verschiedenen Richtungen Osten, Westen, Süden, Norden hinweist. Was die „Zunge" anlangt, so ist sie nur ein anderes Wort für denselben Himmelskörper, den wir später als Varuṇa's Boten, Varuṇa's Vogel oder Ross oder Auge bezeichnet sehen werden, für die Sonne, die am Himmelszelt aufzusteigen scheint und wir sehen somit, dass wie in jenem Verse so auch hier zwei verschiedene Seiten in dem Charakter unsers Gottes zugleich angedeutet sind; auch der letzte Theil der angezogenen Stelle hat keine andere Beziehung als auf das Tageslicht und wenn Grassmann die Worte „câru vasânaḥ" übersetzt „mit Gut versehen," so ist diese Fassung zu allgemein, als dass wir uns mit ihr begnügen könnten. „Gut" hat hier eine sehr specielle Bedeutung und zwar die des Lichtes, das sich zeigt „wenn Varuṇa mit der Zunge vorwärts strebt," d. h. wenn die Sonne aufgeht und schon das Participium vasâna weist auf eine positivere Fassung von câru hin*). Diese unsere Auffassung bestätigt nun auch Sâyaṇa, indem er câru durch ramaṇîyaṃ tejaḥ wiedergibt, es also ebenfalls auf das Lichtgewand bezieht, in das sich Varuṇa des Morgens hüllt**). Hierher gehört nun noch eine Stelle,

*) Eine Parallele zu der Bezeichnung der Sonne mit Zunge finden wir RV. 9, 73, 9: „Das Gewebe des ṛita ist im pavitra (= Himmel) ausgebreitet, auf der Spitze der Zunge durch Varuṇa's Kunst." Dies bezieht sich natürlich nur auf das im Himmel ausgebreitete Lichtgewebe, das von der Sonne gleichsam getragen wird. Daher heisst es auf der Zungenspitze ausgebreitet.

**) Trotz der an dieser Stelle sicheren Bezeichnung Varuṇa's durch caturanîka zweifle ich, dass wir in RV. 1, 152, 2. caturaśri auf diesen Gott beziehen dürfen. Allem Anschein nach ist der „vierkantige" dort der Sonnengott, der sein Licht über alle Gegenden ausbreitet und den „dreikantigen" d. i. den Dämon der Finsterniss besiegt. Cf. 10, 99, 6, wo Dâsa dreiköpfig heisst.

die ich darum zuletzt ansetze, weil sie nicht so mit Sicherheit auf Varuṇa zu beziehen ist wie die vorigen, aber doch nach den bisherigen Auseinandersetzungen über unsern Gott auf ihn am ersten angewandt werden kann, ich meine in der aus verschiedenen Theilen zusammengesetzten Hymne AV. 13, 3 den ersten Vers: ya ime dyâvâpṛithivî jajâna yo drâpiṃ kṛitvâ bhuvanâni vaste / yasmin kshiyanti pradiśaḥ shaḍurvîryâḥ patamgo anu vicâkaśîti / tasya devasya kruddhasyaitad âgo ya evaṃ vidvâṅsaṃ brâhmaṇaṃ jinâti etc. „welcher Himmel und Erde schuf, welcher zum Gewand sie nehmend sich in die Welten kleidet, in dem die sechs weiten Gegenden wohnen, über welche hin der Vogel leuchtet (Roth: hindurchschauen): gegen den furchtbaren Gott ist das ein Vergehen, wenn einer einen so wissenden Brâhmaṇa quält“ etc. Dieser Vers, zu dem man noch v. 5 vergleichen möge, bewegt sich ganz in den Anschauungen der vorigen Verse und muss desshalb für Varuṇa in Anspruch genommen werden*). Von einem Gewande Varuṇa's ist nun auch noch ṚV. 1, 25, 13 die Rede: bibhrad drâpiṃ hiraṇyayaṃ varuṇo vasta nirṇijam pari spaśo ni shedire: „tragend den goldenen Harnisch zog Varuṇa die Hülle an; die Späher sitzen rings um ihn her.“ Auch dieser Vers kann sich nur auf ihn als den Gott des hohen Himmelszeltes beziehen und ich glaube, dass wir für denselben von der gewöhnlichen Deutung, die mit Rücksicht auf die Erwähnung der „Späher“ die Hülle als das Sternenkleid erklärte, abgehen und den goldenen Harnisch ebenso fassen müssen, wie vorher den Ausdruck „câru vasânaḥ.“ Man wird mir entgegnen, dass die Späher keine andere Beziehung haben können als auf die Sterne, aber ich werde später nachzuweisen suchen, dass Varuṇa's wachsame Geister nicht nur des Nachts auf die Erde schauen, sondern auch des Tags ihn umgeben und dass im letzteren Falle die Geister des Lichts dieses Amt verrichten. Das Gewand selbst ist das goldene Tageslicht und der Träger dieses Gewandes kann Niemand anders sein

*) Im Folgenden nehme ich darum selten auf die andern Verse dieser Hymne Rücksicht, weil wir uns damit auf einen sehr unsichern Boden begeben und der gemeinsame Refrain kein genügender Beweis für ihre Zusammengehörigkeit ist. Der Refrain scheint an Verse verschiedener Hymnen von einem Späteren (offenbar tendenziös) angefügt worden zu sein.

als das hohe Himmelshaus, das vom Schimmer des Lichts durchzogen wird. Weniger bildlich finden wir dieselbe Anschauung in RV. 1, 123, 8 ausgedrückt: sadriśîr adya sadriśîr id u śvo dîrgham sacante varuṇasya dhâma: „die gleichen sind sie (die Morgenröthen) heut, die gleichen sind sie morgen; dem weiten Hause Varuṇa's streben sie zu." Was dort das goldene Gewand war, sind hier die Morgenröthen und wenn in jener Stelle Varuṇa es selbst ist, der sich in dies Gewand hüllt, so ist für den Gott hier seine Wohnstätte gesetzt, die schliesslich dasselbe bedeutet wie Varuṇa. Das Haus des Gottes ist öfter im Veda erwähnt und indem ich bezüglich der Stellen, wo seine Wohnung zugleich mit der Mitra's genannt wird, auf Späteres verweise, füge ich noch einiges auf das Haus Varuṇa's Bezügliche hier bei: 7, 88, 5 brihantam mânam varuṇa svadhâvah sahasradvâram jagamâ griham te: „zu deiner hohen Wohnung, zu deinem Haus mit tausend Thoren bin ich, o Varuṇa, du svadhâreicher, gekommen;" wie wir später darthun werden, bezieht sich dies auf das nächtliche, mit tausend Sternen bedeckte Firmament, das der Sänger über sich erblickt und ist ebenfalls ein Beweis für unsere oben von Varuṇa dargelegte Auffassung. Man vgl. auch 1, 25, 10 ni shasâda dhri tavrato varuṇah pastyâsv â / sâmrâjyâya sukratuh: „in seinem Wohnsitz liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, nieder zur Ausübung der Allherrschaft, er der weise." Eine interessante Parallele zu dem Hause Varuṇa's bietet uns das Ritual in der Tânûnaptraceremonie*). Dieselbe besteht in einem heiligen Eide, den die Priester mit dem Opferer leisten müssen, einander und insbesondere den ihrer Macht ganz übergebenen Opferer nicht durch unrechtes Vollziehen der Ceremonien zu verletzen. Die sieben Hotar's müssen hierbei ihre Hände in den Kupferkessel (madantî genannt) legen, der mit Wasser gefüllt ist und das Haus Varuṇa's bedeutet; es weist dies sicher auf die vedische Anschauung von der Wohnung des Himmelsgottes hin und es stimmt auch sehr gut, wenn der madantî-Kessel mit Wasser gefüllt sein muss. Dies bedeutet nicht etwa das Meer, sondern die im Himmel oben wohnenden Wasser, wie wir dies aus A. V. 7, 83, 1 ersehen können, wo es heisst, dass in die Wasser Varuṇa's goldenes Haus

*) Cf. Haug, Ait. Brâhm. Band II, pag. 53.

gegründet sei und das Beiwort „golden" natürlich nur auf den Himmel bezogen werden kann*). Dies sind im Wesentlichen die Stellen, die uns den Grundcharakter des alten Himmelsgottes am Ursprünglichsten darstellen und in ihrem Inhalt sich eng an die Bedeutung des „Umfassenden" anschliessen. Wir sahen alle die angeführten Verse diesen Gedanken variiren und wenn der eine vom Munde, der andere vom Körper Varuṇa's spricht oder ein dritter den Gott mit einem sich über alles lagernden Gewande vergleicht, so liegt all diesen verschiedenen Auffassungen doch nur die eine Anschauung vom allumfassenden Himmelsgewölbe zu Grunde. Dürfen wir hoffen, hierin den Kern- und Ausgangspunkt aller weiteren Entwicklungen, die an des Gottes Namen sich knüpfen, gefunden zu haben, so müssen auch seine andern Erscheinungsformen sich unter diesem Gesichtspunkt am leichtesten zusammenfassen und erklären lassen, und in der Möglichkeit, von diesem Standpunkt aus die Gesammterscheinung Varuṇa's zu erfassen dürfen wir den Prüfstein für die Richtigkeit unserer Beweisführung sehen.

Wir wenden uns nun zu dem, was aus Varuṇa's Eigenschaft als Himmelsgott am nächsten folgt, zu

III.

Varuṇa's Herrschaft über Tag und Nacht**).

Der Weg, auf dem wir von jenem Charakterzuge zu diesem gelangen, ist ein kurzer.

Wenn wir das über der Erde sich wölbende Firmament betrachten und uns fragen, welche Anschauung eine Zeit, die noch aus Naturerscheinungen ihre Götter abstrahirte, mit demselben verbunden haben kann, so kommen wir zu folgendem

*) So kann sich RV. 9, 86, 11, wo die Somakufe der Sitz Mitra's heisst, ebenfalls nur auf den Himmelssitz desselben beziehen.

**) Dass Varuṇa's Herrschaft über beides sich erstrecke, hat Roth bereits in seiner oben angeführten Schrift in Zeller's Theol. Jahrb. (cf. pag. 354) richtig erkannt; nur dass wir nicht Mitra die andere Seite Varuṇa's nennen können und auch die Nacht nicht vornehmlich sein Gebiet. Auch ist Mitra nicht Gott der Mittagsonne, wofür kein Beweis sich findet.

Resultat: gleichviel ob die Ushas des Morgens den Himmel erleuchtet und die Sonne an ihm ihre Bahn wandelt oder ob die Nacht sich über die Erde lagert, das Firmament zeigt sich im Sternenglanze nicht minder dem Menschenauge als im Gewande des schimmernden Tageslichtes. Ist nun Varuṇa dieses Firmament oder der Gott desselben, so versteht es sich fast von selbst, auf ihn beide Anschauungen zu übertragen und wir sehen in einer ganzen Reihe von Stellen bald beide Anschauungen zugleich, bald die eine oder die andere hervorgehoben. Wegen dieser Verschiedenheit der aufzuführenden Belege theile ich dieselben in zwei Gruppen, von denen die eine alle die Stellen enthält, welche ihn als Gott des Tag- und Nachthimmels zugleich bezeichnen, die andere hingegen diejenigen, welche die eine oder andere Ansicht allein vertreten und uns durch Zusammenfassung beider dasselbe Resultat ergibt, wie jene erstere.

A. Stellen, in denen Varuṇa als Herr über Tag und Nacht zugleich erscheint.

1, 24, 8 urum hi râjâ varuṇaś cakâra sûryâya panthâm anvetavâ u / apade pâdâ pratidhâtave'kar utâpavaktâ hṛidayâvidhaś cit: „einen breiten Weg machte König Varuṇa für die Sonne, dass sie darauf wandle; für das Fusslose*) machte er die beiden Füsse (Sonne und Mond) zur Stütze und jeden Herzensdurchbohrer trieb er fort“ und eben dahin sind Vers 7 und 10 zu ziehen: 7) abudhne râjâ varuṇo vanasyordhvam stûpam dadate pûtadakshaḥ / nîcînâḥ sthur upari budhna eshâm asme antar nihitâḥ ketavaḥ syuḥ: „in dem wurzellosen Wald bewahrt König Varuṇa, der reinkräftige, den hohen Gipfel**); nach unten standen sie gerichtet, oben ist ihre Wurzel, unter uns möchten die Strahlen gelassen sein.“

*) apad d. i. der weite Himmelsraum. pratidhâtave eig. „zum Aufsetzen,“ „dass es sie aufsetzte.“

**) Die Wahl dieses Ausdrucks scheint mir durch einen Uebergang zu einem anderen Bilde erklärbar zu sein; man erwartet einen Ausdruck für Wurzel. Der Dichter verlässt indess dies Bild und wählt den Gedanken, dass die Sonne gleichsam der Gipfel oder Scheitel der zu ihm führenden Strahlen sei.

10) amî ya rikshâ nihitâsa uccâ naktam dadriśre kuha cid diveyuh / adabdhâni varunasya vratâni vicâkaśac candramâ naktam eti: „die Gestirne, welche hoch oben stehen, bei der Nacht werden sie sichtbar, wohin sind sie bei Tage nur gegangen? / Unverletzt sind (stets) Varuna's Gesetze. Leuchtend wandelt der Mond in der Nacht.“ Wir sehen aus diesen Stellen, wie Varuna über Tag und Nacht herrscht, Mond und Sonne ihre Bahnen wandeln lässt und wir müssen hieraus schliessen, dass er weder einseitig auf den Tag, noch einseitig auf die Nacht in seiner Thätigkeit bezogen werden kann. Dasselbe lehren uns nun auch noch andere Stellen; die eine (RV. 8, 41, 3) citirten wir oben schon und wir ersahen aus ihr, dass Varuna die Nächte umschliesse und die Morgenröthen einsetze. Dieselbe Hymne bietet uns in ihrem 9. Verse noch einen weiteren Beleg: 9) yasya śvetâ vicakshanâ tisro bhûmîr adhikshitah / trir uttarâni papratur varunasya dhruvam sadah sa saptânâm irajyati.... „dessen glänzendes Augenpaar über die drei Erden strahlt, die drei oberen (Welten), den festen Sitz Varuna's erfüllt (erfüllt hat und noch erfüllt), der herrscht über die Sieben.“ .. 10) yah śvetâñ adhinirnijaś cakre krishnâñ anu vratâ / sa dhâma pûrvyam mame... „welcher die glänzend umhüllten weissen (= Tage) und die schwarzen (= Nächte) nach der Ordnung schuf: er mass den uralten Wohnsitz aus.“ Es leuchtet ein, dass die weissen und schwarzen nichts anderes bedeuten können als Tag und Nacht und dass „die beiden glänzenden Augen*)“ nur dann verständlich sind, wenn wir in ihnen Sonne und Mond sehen und dies ist wiederum nur möglich, wenn wir davon ausgehen, dass Varuna das Firmament personificirt, so dass wir diese Stellen als einen weiteren indirecten Beweis für die Richtigkeit unserer im vorigen Capitel gegebenen Ausführungen in Anspruch nehmen dürfen. Hiermit sind indess die Belege für Varuna als Herrscher über Tag und Nacht noch nicht erschöpft, ich nenne RV. 7, 88, 2: svar yad aśmann adhipâ u andho 'bhi mâ vapur driśaye ninîyât, wo wir ihn in gleicher Weise mit Licht und Finster-

*) Sonne und Mond sind auch sonst als Augenpaar genannt. Von dem Vrâtya heisst es z. B. A. V.: 15, 18, 2 dass der Âditya sein rechtes, der Mond sein linkes Auge sei.

niss verbunden sehen: „es lasse mich der Herrscher das Herrliche schauen: den Glanz am Himmel und die Finsterniss.“ Gehen wir von dieser Auffassung des Verses aus, so gewinnen wir eine Handhabe zur Erklärung des ganzen Inhalts dieser Hymne, bezüglich deren wir wesentlich von den bisher gegebenen Deutungen abweichen müssen. Um ein Besprechen der Hymne zu ermöglichen, lasse ich dieselbe ganz in der Uebersetzung folgen: „1) Bring dar, Vasishṭha, dem gnädigen Varuṇa ein schönes sehr erwünschtes Lied, der heranführt das verehrungswürdige grosse (Sonnen-) Ross mit tausendfachen Schätzen. 2) Wenn ich zu seinem Anblick nun gelangt, scheint Varuṇa's Antlitz mir wie das des Agni*). Es lasse mich der Herrscher das Herrliche schauen: den Glanz am Himmel und die Finsterniss. 3) Wenn Varuṇa und ich das Schiff besteigen und wir es auf des Meeres Höhe steuern, wenn wir auf der Wogen Rücken fahren, dann wollen wir zum Heil im Schaukelkahne schaukeln. 4) Den Vasishṭha brachte Varuṇa ins Schiff, zum Ṛishi machte der kunstreiche ihn durch seine Macht, den Sänger (brachte) der weise in der Tage Wohlsein**), so weit die Tage und die Morgenröthen reichen. 5) Doch was ist nun aus unserer Freundschaft geworden, dass wir von jeher liebevoll verkehren? (wörtlich: harmloses verfolgen, schadlosem nachgehen): Gelangt bin ich, o Varuṇa, du svadhâreicher, zu deiner grossen Wohnung, dem Haus mit tausend Thoren. 6) Wenn sich, o Varuṇa, dein treuer Freund, der dir doch lieb ist, wenn dein Gefährte sich an dir verging, so lass verehrungswürdiger nicht uns, die schuldbeladenen, büssen; gib in deiner Weisheit Schutz dem Sänger. 7) Die wir in deinen festen Sitzen wohnen und Schutz erflehen aus Aditi's Schoss***) — lösen möge Varuṇa von uns die Fessel, ihr (o Götter) schützet uns stets zum Heil.“ Ich kann nun in diesem Liede keinen andern Gedanken finden, als den, welchen uns die vorher citirten einzelnen Verse veranschaulichten; es enthält eine dichterische Beschreibung von Tag und

*) Ueber die Bedeutung dieses Ausdrucks vgl. man die weiter unten folgenden Ausführungen.

**) Dieser Ausdruck entspricht genau der Bedeutung von adititva. cf. meine Arbeit „Ueber die Göttin Aditi“ pag. 34 Anm.

***) Ich folge hierin der Umstellung Geldner-Kägi-Roth's.

Nacht, über welche beide Varuṇa herrscht. Der Dichter geht von den Vorstellungen aus, die man mit Licht und Finsterniss verbindet und deutet jenes auf das Leben, diese auf den Tod. Wir werden später sehen, wie die vedische Phantasie des Nachts Varuṇa abgewandt glaubt, zürnend über der Menschen Fehl und wir finden auch hier diese Vorstellung von dem Sänger benützt: der Dichter glaubt sich von Varuṇa verlassen, er sieht, die todbedeutende Nacht ist hereingebrochen und über ihm wölbt sich Varuṇa's tausendthoriges Haus; er glaubt in dasselbe eingehen zu müssen und wähnend, dass er Varuṇa beleidigt habe, forscht er nach seiner Sünde. Er erinnert sich, dass er dem Gott befreundet gewesen sei und bittet ihn, die Sünde zu verzeihen. Eigenthümlich ist nun die Beschreibung, die der Ṛishi von der Freundschaft mit Varuṇa gibt (v. 3. 4). Man hat hier an eine wirkliche Meerfahrt gedacht, die der Sänger im Auge haben soll, aber ich meine, dass hier nur ein bildlicher Ausdruck vorliegt und in der Erzählung von Vasishṭha kann nur eine in Form einer Geschichte gekleidete poetische Anschauung gesehen werden. Die Fahrt auf dem Schiff bedeutet nichts anderes als die Fahrt über den Tag hin. Prüfen wir, bevor wir die Möglichkeit einer solchen Deutung mit Parallelstellen belegen, die Richtigkeit der andern bisher massgebenden Ansichten, so begegnen wir bei der von G.K.R. gebotenen Uebersetzung zunächst grammatischen Schwierigkeiten. In Vers 3 sehen wir sämmtlich Duale des Präsens, die in den „siebenzig Liedern" als Tempora der Vergangenheit, demnach wohl im Sinn historischer Präsentia gefasst worden sind. Dies ist indess nicht zulässig und zwar wegen des folgenden Imperativs des Präsens îṅkhayâvahai „wir wollen schaukeln," den man doch unmöglich als Tempus der Vergangenheit betrachten und mit G.K.R. „so flogen schaukelnd wir im schwanken Nachen" übersetzen kann. Ein weiteres Bedenken erhebt sich gegen die Fassung des 5. Verses durch die genannten Uebersetzer darum, weil sie den 2. Halbvers noch von dem yad des ersten abhängig machen, obschon die Accentlosigkeit des Verbums jagama dasselbe als unabhängig kennzeichnet. Fassen wir letzteres so, wie die Accentuation angibt, dann haben wir in dem zweiten Theil des Verses die Antwort auf die Frage des ersten Theils, was aus der Freundschaft geworden

sei. Hierzu kommen noch einige andere Gründe; zunächst wäre eine Seefahrt nicht gerade passend zur Bezeichnung des früheren traulichen Verkehrs mit einem Gotte und zweitens erscheinen die andern Verse so unvermittelt mit diesen, dass wir dazu kommen müssen, Vers 3. 4 oder 3—6 für den eigentlichen Kern des Liedes zu halten. Dies ist aber nicht der Fall. Alle Verse bilden ein Ganzes und Vers 7 ist recht eigentlich der Schluss, welcher den poetisch ausgemalten Gedanken der Hymne kurz zusammenfasst; denn der Schutz aus Aditi's Schosse bedeutet nichts anderes als das Tageslicht, das vorher durch die Meerfahrt angedeutet war, und in den dem tausendthorigen Haus entsprechenden Fesseln, von denen Varuṇa befreien soll, ist nur die Nacht zu sehen, wie aus den Erörterungen des folgenden Capitels sich ergeben wird. Nur daran könnte man bei unserer Darstellung Anstoss nehmen, dass die Meerfahrt ein lediglich poetischer Ausdruck sein soll dafür, dass man über den Tag (vielleicht auch über die Nacht) hin wie auf einem Meere fahre. Indess dieser Gedanke ist ganz vedisch und ich verweise auf die vielen Stellen, wo die Götter den Menschen „gleichwie auf einem Schiff" über die Fährlichkeiten hinwegsetzen; bekannt sind auch die Stellen, wo das ṛita (= Tag und Opfer) mit einem Schiff verglichen ist; aber ganz besonders für unsere obige Auffassung spricht ṚV. 10, 63, 10, wo der Dichter sagt: daivîṃ nâvaṃ svaritrâm anâgasam asravantîm â ruhemâ svastaye: „wir möchten zum Heil das göttliche Schiff besteigen, das gut mit Rudern versehene, fehlerlose, unvergängliche" (Roth: nicht leck. Sây: agacchantîm avinaśvarîm). Der Sinn dieses Verses wird noch klarer, wenn wir ṚV. 1, 140, 12 herbei ziehen: rathâya nâvam uta no gṛihâya nityâritrâm padvatîm râsy agne / asmâkaṃ vîrâñ uta no maghono janâñś ca yâ pârayâc charma yâ ca: „Du gibst uns, o Agni, zum Wagen und zur Wohnung das Schiff, mit ihm eigenen Rudern und einem Fuss versehen, das unsere Helden und Maghavans übersetze und unsere Leute, und sei unser Dach*)." Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Fuss des Schiffes nichts anderes als die Sonne ist und die Sonne

*) „Leute" fasse ich hier im Gegensatz zu den vorher genannten Maghavans als die Angehörigen (Söhne etc.) des Sängers.

mit dem von ihr ausgehenden Licht den Menschen hinüberführt. Zur weiteren Beleuchtung dieser Anschauung füge ich eine sehr interessante, wenn auch etwas variirende Stelle des A.V. 17, 1, 25 bei, in welcher die schützende Kraft des Sonnengottes auch als über die Nacht hin thätig aufgefasst wird: âditya nâvam ârukshaḥ śatâritrâṃ svastaye / aharmâtyapîparo râtriṃ satrâti pâraya. // „Du bestiegst, o Âditya, zum Heil das (Sonnen-) Schiff mit hundert Rudern; du setztest mich über den Tag, bringe völlig mich über die Nacht.“ Tag und Nacht sind also als zwei Meere angesehen und wir finden sie in der That Taitt. Saṃh. 3, 2, 2, 1 so benannt: dvau samudrau vitatâv ajûryau paryâvartete jaṭhare 'va pâdâḥ / tayoḥ paśyanto ati yanty anyam apaśyantaḥ setunâ 'ti yanty anyam. // „Zwei unvergängliche Meere sind ausgebreitet; sie wenden sich (abwechselnd) fort wie die Füsse die Leiber; über das eine von den beiden (Tag) wandeln sie sehend, nichtsehend auf einer Brücke über das andere.“ Zum Schluss füge ich noch eine weitere Stelle des Ṛ.V. bei, die uns die gleiche Anschauung von einem hinüberführenden Schiff bietet, welches der Sänger beim Morgen besteigt, wo es seine Ceremonien herbei bringen 8, 42, 3 imâṃ dhiyaṃ śikshamâṇasya deva kratuṃ dakshaṃ varuṇa saṃ śiśâdhi / yayâti viśvâ duritâ tarema sutarmâṇam adhi nâvaṃ ruhema. // „Schärfe, o Gott Varuṇa, die Kraft und Einsicht des verehrenden (cf. Westergard, rad.). Durch das wir über alles Ungemach hinwegsetzen, möchten wir das gut hinüberfahrende Schiff besteigen.“ Diese Stellen genügen um zu zeigen, welchen Sinn wir dem dritten und vierten Vers unserer Hymne beizulegen haben und eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit unserer Fassung gibt uns der erste Vers, wenn er Varuṇa direkt den Spender des Tages nennt. Somit dürfen wir dieses Lied als ein zusammenhängendes Ganze bezeichnen, dessen Gedankengang ich noch einmal kurz zusammenfassen will: der Sänger fordert auf, dem Gotte Varuṇa ein Lied zu singen, der das mächtige Sonnenross herbeiführe. So auf der Scheide stehend zwischen Tag und Nacht und im Verlangen nach der Wiederkehr des Tages ergeht sich der Dichter in Betrachtungen über Varuṇa's Macht; er sieht den Gott im Schimmer ewigen Lichts und kennt seine Macht über Dunkel und Helle des Tages; er bittet

den Gott ihn Finsterniss und Licht sehen zu lassen; d. h. ihn über beides ohne Schaden hinweg zu führen. Dieser Gegensatz nun findet eine weitere poetische Schilderung; der Tag gilt ihm als die Zeit des harmlosen Verkehrs mit dem freundlichen Gott, in der Nacht glaubt er denselben erzürnt und denkt sich ausgestossen aus des Gottes lichtem Reich, die Nacht aber ist ihm gleichbedeutend mit dem Tod und so fürchtet er eingehen zu müssen in das über seinem Haupte sich wölbende Haus Varuṇa's. Er forscht nach dem Grunde der Feindschaft seines einstigen Freundes und indem er sich der sittlichen Seite Varuṇa's erinnert, meint er ihn mit Sünden beleidigt zu haben; er schliesst mit einer Recapitulation des Inhalts im 7. Vers, der in einem andern Bilde uns dasselbe sagt, wie die vorigen sechs Verse: der Sänger wünscht sich von Varuṇa's Fesseln gelöst zu sehen und will wieder eingehen in Aditi's lichtes Reich. Es darf zum Schluss nun nicht unerwähnt bleiben, dass dies Lied eine Vasishṭha-Hymne ist und dieser Umstand uns auf einen weiteren Beweis hinführt, den wir für die Richtigkeit unserer Deutung in Anspruch nehmen dürfen. Wir finden nämlich in demselben Maṇḍala eine Hymne, wo Varuṇa gebeten wird den gefesselten Vasishṭha von der Fessel los zu lassen (7, 86, 2 ff.), und auch die anderen davor stehenden Verse sprechen einen ähnlichen Gedanken aus (s. u.) wie einige des eben besprochenen Liedes, dass Varuṇa dem Sänger zürne. Wir werden nun im folgenden Capitel sehen, dass diese Fessel ebenfalls die Nacht bedeutet und ich begnüge mich darum, auf dieses zu verweisen.

Das Resultat, das uns diese in längerem Exkurse besprochene Hymne zeigte, war eine weitere Bestätigung unserer oben dargethanen Auffassung von Varuṇa als Herrscher über Tag und Nacht. Auch dieser Gedanke bot der Phantasie der vedischen Sänger Anlass zu weiterer Variation und wir finden eine andere Auslegung desselben A.V. 13, 3, 13. Scheint nämlich die Nacht auf der einen Seite im Gegensatz zum lichten Tag der Ausgangspunkt alles Schrecklichen und dem Menschen Furchtbaren, so leuchten doch auch in der Nacht des Himmels Lichter auf die Erdenwelt und es hatte hieraus sich die Anschauung von dem des Nachts wachenden Agni entwickelt. Somit lag es nahe unsern Gott, gleichwie mit den Schrecken

der Nacht, so auch mit dem nächtlichen Agni zusammenzubringen und die citirte Atharvavedastelle beweist uns, dass man es wirklich that. Sie lautet: sa varuṇaḥ sâyam agnir bhavati, sa mitro bhavati prâtar udyan / sa savitâ bhûtvântarikshena yâti etc. Im Pet. Wört. ist der erste Theil dieser Stelle als ein Beweis dafür angeführt, dass Varuṇa besonders ein Gott der Nacht sei; aber man darf den ersten Theil nicht ohne den zweiten betrachten; fasst man beide Sätze, wie nothwendig, zusammen, so ergibt sich ein anderes Resultat, dass nämlich Varuṇa gerade so Gott des Tages (= Mitra) wie Gott der Nacht (hier = Agni) sei. Wir haben nämlich zu übersetzen: „Dieser Varuṇa wird Abends Agni, Mitra wird er früh aufgehend; zu Savitar geworden wandelt er durch den Luftkreis etc." Diese unsere Fassung wird nun auch durch einen anderen Grund bestätigt: Wir finden eine ganze Reihe Belege aus den Brâhmaṇa's dafür, dass Agni und der Sonnengott die beiden Träger des Lichtes sind, jener des nächtlichen, dieser des Tages-Lichtes und dass der Sonnengott Abends in Agni, dieser aber Morgens in den Sonnengott eingeht. So erwähne ich Śat. Brâhm. 2, 3, 1, 36, wo es heisst: yadâ hyeva sûryo 'stam etyathâgnir jyotir yadâ sûrya udety atha sûryo jyotir etc. „Wenn die Sonne untergeht, ist Agni der Glanz, wenn die Sonne aufgeht, ist die Sonne der Glanz." 2, 3, 1, 3, atha yad astam eti / tadagnâveva yonau garbho bhûtvâ praviśati: „wenn (die Sonne) untergeht, tritt sie zur Leibesfrucht geworden in Agni als Schoss ein." Hieraus ergibt sich, dass man Agni und Sûrya für wesensverwandt hielt und wir können uns dadurch Śat. Brâhm. 2, 3, 1, 36 erklären wo es heisst, dass man in Agni Abends zugleich dem Sûrya, in dem Sûrya dagegen des Morgens zugleich dem Agni opfere u. s. f. Ich könnte jene Stellen noch leicht vermehren, aber sie genügen um darzuthun, dass Agni und die Sonne nur ein Ausdruck sind für das Tag und Nacht glänzende Firmament und wir verstehen jetzt in unserer Stelle die Gegenüberstellung von Agni und Mitra, durch welche Varuṇa mit dem Hauptgott des Tages (= Sonne) und der Nacht (= Agni) identificirt wird zur Andeutung seines über Tag und Nacht sich erstreckenden Glanzes. Ist Varuṇa, wie wir oben dargethan, der Gott des Firmaments und Herr über Tag und Nacht,

so dürfen wir an solch einem Ausdruck keinen Anstoss nehmen, da er eben nur eine poetische Schilderung des Tag und Nacht scheinenden Lichthimmels enthält.

Dies sind die Stellen, welche uns Varuṇa's Herrschaft über den Tag- und Nachthimmel zugleich erkennen lassen; ich lasse nun diejenigen folgen, welche die eine oder die andere Seite allein hervorheben und fast noch zahlreicher als jene ersteren sind; wir haben alle die Verse anzuführen, die ihn allein oder durch Verbindung mit Lichtgöttern als das vom Sonnenlichte durchflossene Firmament erscheinen lassen, sodann die, aus denen wir den Herrn der schreckenvollen Nacht erkennen. Wie die ersteren uns eine einseitige Beziehung Varuṇa's auf den Nachthimmel anzunehmen verbieten, so hindern uns die letzteren, in ihm nur den Gott des Tageshimmels zu sehen und beide Gruppen vereint lehren uns, wie wir sein Wesen richtig zu verstehen haben und liefern uns den gleichen Beweis wie die in diesem Capitel abgehandelten deutlicheren Stellen, dass Varuṇa Herr ist über Tag und Nacht. Wir dürfen uns dadurch, dass die Ṛishi's in einzelnen Versen nur der einen oder andern Anschauung Raum gaben, nicht über sein wahres Wesen täuschen lassen; es entspricht dies so ganz und gar der oben genannten Eigenheit der alten Dichter, eine Seite eines Gottes heraus zu greifen und diese eine in der verschiedensten Weise zu variiren. Und musste denn immer Varuṇa als der allmächtige Gott, der Himmel und Erde geschaffen, Sonne und Mond eingesetzt hat, die Flüsse lenkt, der Menschen Gedanken kennt und die Bahn der Schiffe im Meer — musste er denn immer in der Allgewalt seines Wesens besungen werden? Lag es nicht näher ihn mit Agni, Mitra, Sûrya zu verbinden, wenn man ihn beim Morgengrauen bat die Fesseln zu lösen, in die er Nachts die Menschen geschlagen? War es nicht natürlich, wenn man sich nach Regen sehnte, ihn allein als Gott der Wasser zu preisen, ihn mit Indra, der den Wassern den Weg öffnet, zu verbinden und dabei von andern Eigenschaften abzusehen? Haben doch auch die Griechen mehr als einen Zeus und die Römer ihren Jupiter fulgurator, serenator, pluvius, juventas u. s. f. verehrt, alles Ausläufer ein und desselben Wesens, denen man z. Th. mit besonderen Gaben und in besonderen Tempeln diente, ohne dass man

darum auch alle andern Machtvollkommenheiten dieses Wesens mit ins Auge zu fassen hatte. Solch eine Unterscheidung ist mir auch im Ritual des Veda aufgestossen und es werden nicht nur an Varuṇa und Indra-Varuṇa und Mitra-Varuṇa in Farbe oder Gattung verschiedene Thiere dargebracht, sondern ein und derselbe Gott erhält verschiedene Thiere, je nachdem das eine oder andere Gebiet seiner Wirksamkeit bezeichnet werden soll, denn wenn das Ross als Varuṇa gehörig bezeichnet wird, so bedeutet dies seine Eigenschaft als Lichthimmel, wenn ihm die Kuh beigelegt wird, seine Eigenschaft als Regenhimmel, wie wir später sehen werden. Die Unterscheidung geht sogar so ins Specielle, dass wir Taitt. Saṃh. 5, 6, 20 Varuṇa, Varuṇa als râjan und drittens Varuṇa als riśâdas getrennt sehen und jedem andere Thiere dargebracht werden: Vâruṇâs trayaḥ kṛishṇalalâmâ, varuṇâya râjñe trayo rohitolalâmâ, varuṇâya riśâdase trayo'ruṇa-lalâmâḥ*). Ich glaube daher, dass die Erforschung des Rituals auch hierfür von besonderem Werthe sein wird. — Ich wende mich nun zu den Stellen, die uns Varuṇa als Herrn über den Tageshimmel und über den Tag zeigen.

B. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über den Tag erscheint.

Das Charakteristische des Tages und des Tageshimmels ist die Sonne und wir haben daher die Verse zunächst hier anzuführen, welche die Sonne in irgend einem Verhältniss zu dem Himmelsgott erscheinen lassen.

a) Varuṇa in Verbindung mit der Sonne.

Wir sahen schon oben einige Male solche Beziehungen angedeutet, wir fanden die Sonne Varuṇa's Zunge genannt, wir trafen ihn geradezu mit Mitra identisch und wir werden nun sehen, wie phantastisch die vedischen Dichter das Verhältniss der Sonne zu Varuṇa ausschmückten; bald nennen sie dieselbe Varuṇa's Auge, bald seinen Fuss, bald seinen Boten, sie nennen Varuṇa den Schöpfer der Sonne u. s. f.

---

*) Cf. Vâj. Saṃh. 21, 2: rohito dhûmrarohitaḥ karkandhurohitas te saumyâ babhruraruṇababhruḥ śukababhrus te vâruṇâḥ etc.

1, 50, 6. 7 yenâ pâvaka cakshasâ bhuranyantam janâñ anu / tvam varuna paśyasi // vi dyâm eshi rajas prithv ahâ mimâno aktubhih / paśyañ janmâni sûrya. // „Mit welchem Auge, o glänzender, du auf den thätigen unter den Menschen siehst, o Varuna, mit dem durchwandelst du, o Sûrya, den Himmel, den breiten Luftkreis mit den Nächten die Tage abmessend, niedersehend auf die Wesen.“ 1, 105, 6: kad va ritasya dharnasi kad varunasya cakshanam / kad aryamno mahas pathâti krâmema dûdhyo etc. „Welches ist eures rita Stütze, welches das Schauen Varuna's, was ist's mit dem Pfade des grossen Aryaman? Möchten wir auf ihm über die Feinde hinwegschreiten.“ 7, 87, 1 radat patho varunah sûryâya prârnânsi samudriyâ nadînâm / sargo na srishto arvatîr ritâyañ cakâra mahîr avanîr ahabhyah. „Varuna öffnete der Sonne die Pfade und liess vorwärts strömen die zum Meere gehörigen Wasser der Ströme. Gleichwie ein „losgelassen Rennen“ (Ludwig) die Stuten dahinführt (?) machte der wahrhafte die grossen Bahnen den Tagen*).“ 7, 87, 5: gritso râjâ varunaś cakra etam divi preñkham hiranyayam śubhe kam, „es machte der weise König Varuna diese goldene Schaukel am Himmel zum Glanz.“ Cf. den S. 24 citirten Vers 7, 88, 1[cd]. Ferner 8, 41, 8: sa samudro apîcyas turo dyâm iva rohati ni yad âsu yajur dadhe / sa mâyâ arcinâ padâstrinân nâkam âruhat: „ein verborgenes Meer ersteigt gleichsam der starke den Himmel, wenn er in diese Gegenden den Opferspruch legt**). Mit glänzendem Fusse zerstreute er die Anschläge (der Feinde) und erstieg das Himmelsgewölbe.“ Beachtenswerth ist in diesem Verse, dass Varuna ein verborgenes Meer genannt wird. Der Sinn dieser Bezeichnung kann allein der sein, dass der Dichter den Gott nur in seiner Beziehung zum Tage darstellt und in dem den Himmelsraum erfüllenden Licht und dem Lichthimmel ein (Nachts) verborgenes Meer sieht. Dadurch gewinnen wir auch für RV. 7, 87, 6 Verständniss, wo es heisst: ava sindhum varuno dyaur iva sthâd drapso na śveto mrigas tuvishmân:

*) Das tertium comparationis liegt wahrscheinlich in dem Ungehemmtsein des Laufs; sowie die Renner, wenn sie einmal losgelassen, nicht aufzuhalten sind, so ist auch die Bahn der aufeinanderfolgenden Tage ungehemmt d. h. sie folgen Tag für Tag.

**) Bezieht sich dies darauf, dass frühmorgens die Opfer beginnen?

„zum Meer stieg Varuṇa hinab gleichwie der Himmel, einem glänzenden Tropfen gleich das mächtige Thier (Vogel),“ nur haben wir dabei das eine zu beachten, dass hier Varuṇa und Himmel (natürlich Lichthimmel) getrennt sind, diese Anschauung also mehr auf den ursprünglichen Charakter des Gottes zurückgeht, da das leuchtende Firmament vom Lichthimmel geschieden wird. Man vergl. ferner die oben angeführte Stelle ṚV. 9, 73, 9 derzufolge das Gewebe des ṛita (= Wahr = Licht) im Himmel auf der Spitze der Zunge (= Agni oder Sonne) durch Varuṇa's Weisheit ausgebreitet sei; ferner ṚV. 10, 123, 6: nâke suparṇam upa yat patantaṃ hṛidâ venanto abhy acakshata tvâ / hiraṇyapakshaṃ varuṇasya dûtaṃ yamasya yonau śakunam bhuraṇyum: „dich, den am Himmelsgewölbe fliegenden Vogel, erblickten die im Geist verlangenden, den goldgeflügelten Boten Varuṇa's, den in Yama's Schoss eilenden Vogel.“ Ausserdem gehört eine Reihe Stellen hierher, wo die Sonne Varuṇa's Auge genannt wird, dieser aber in Verbindung mit Mitra erwähnt ist, so dass ich bezüglich dieser auf Späteres verweise. Es mag diesen Versen nun noch ein anderer angeschlossen werden, der ihn in näherer Beziehung zur Morgenröthe zeigt und uns auf dieselbe Anschauung von Varuṇa als einer Lichtgottheit, wie die vorigen Stellen hinweist 1, 123, 5: bhagasya svasâ varuṇasya jâmir ushaḥ sûnṛite prathamâ jarasva. Sây. fasst jâmi als „bhaginîsthânîyâ“ und zwar „ekasmin sthâna utpadyamânatvât“ wegen des Geborenwerdens an einem Orte, er nimmt es demnach als Synonym von svasar, als welches es auch von Yâska 3, 6 bezeugt wird. Der Vers lautet demnach: „Schwester des Bhaga, mit Varuṇa von gleicher Abkunft, o Ushas, du liebliche, ertöne zuerst (im Liede).“ Wir haben also hier einen ähnlichen Gedanken, wie ihn uns die Bezeichnung Agni's als Varuṇa's Bruder vergegenwärtigt, die wir bald begründen werden und wir dürfen nur an die oben citirte Stelle, die Varuṇa den Schöpfer der Morgenröthe nennt und an ṚV. 8, 41, 5 denken, wo es heisst, dass Varuṇa die geheimen Ṅamen der Morgenröthen kenne, um an dem engen Verhältniss des Gottes zu Ushas auch hier keinen Anstoss zu nehmen (siehe darüber noch später).

Hieran schliessen sich nun diejenigen Verse, die mit der

Beziehung Varuṇa's zur Sonne zwar gleichbedeutend, aber doch in der Anschauung so verschieden sind, dass wir sie von jenen trennen zu müssen glaubten, die nämlich, welche von

b) Varuṇa's Verhältniss zum Rosse

handeln. Es darf nicht erst hervorgehoben werden, dass das Ross selbst eine Bezeichnung für die Sonne oder wenigstens ein Symbol für dieselbe ist und wie wir Varuṇa in Verbindung mit der Sonne sahen, so zeigt uns der Veda auch zuweilen das Ross als Varuṇa gehörig. Man vergleiche RV. 7, 44, 3 dadhikrâvâṇam bubudhâno agnim upa bruva ushasaṃ sûryaṃ gâm / bradhnam mâṅścator varuṇasya babhruṃ te viśvâsmad duritâ yâvayantu. // „Dadhikrâvan preise ich erweckend, Agni, Ushas, Sûrya, Go, das rothe Ross des mondverscheuchenden (?)*) Varuṇa, diese sollen von uns alle Fährlichkeiten fernhalten.“ RV. 1, 163, 4: trîṇi ta âhur divi bandhanâni trîṇy apsu trîṇy antaḥ samudre / uteva me varuṇaś chantsy arvan yatrâ ta âhuḥ paramaṃ janitram. // „Drei, sagen sie, sind deiner Beziehungen am Himmel, drei in den Wassern, drei im Meer; du gefällst mir wie Varuṇa (bezieht sich auf den gemeinsamen Glanz), in dem, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist.“ Vâj. Saṃh. 13, 42 vâtasya jûtiṃ varuṇasya nâbhim aśvaṃ jajñânaṃ sarirasya madhye . . . . agne mâ hiṅsîḥ parame vyoman. „Tödte nicht, o Agni, im höchsten Himmel die Schnelligkeit des Windes, den Spross (Nabel) des Varuṇa, das in der Mitte des Wassers geborene Ross. Man vergl. ferner Śat. Brâhm. 5, 3, 1, 5 sa hi vâruṇo yad aśvo oder ib. 6, 2, 1, 5, wo der Stier als Indra, das Ross als Varuṇa gehörig bezeichnet wird. ib. 4, 3, 4, 31, wo unter den vier verschiedenen Gaben Varuṇa's, die dessen verschiedene Thätigkeit andeuten, sich das Ross befindet (aśvam pratyeti yamâya tvâ mahyaṃ varuṇo dadâtv iti etc.) und verschiedene andere ähnliche Stellen. Dass dies Ross die Sonne bedeute, bedarf wohl keines Beweises und ist auch den Brâhmaṇa's bekannt, wie ich besonders bemerken zu müssen glaube, damit

*) Ich folge hier der Deutung Grassmann's, obwohl ihr manche Bedenken entgegen stehen. Sây: „er kennt die preisenden Menschen“ und „er vernichtet die übermüthigen“ Roth: „etwa falb“ (P. W.).

nicht die Brâhmaṇa's Varuṇa ausschliesslich auf die Nacht zu beziehen scheinen (7, 3, 2, 10 asau vâ âditya csho 'śvaḥ u. a.). Wir finden sogar Varuṇa als Schützer des Rosses, worüber man Vâj. Saṃh. 22, 5, f. vergleiche: yo 'arvantaṃ jighâṅsati tam abhyamîti varuṇaḥ paro martaḥ paraḥ śvâ // „welcher den Renner tödten will, den plagt Varuṇa; fort ist der Mensch, fort der Hund" (d. h. beseitigt). Taitt. Saṃh. 2, 3, 12, 1 varuṇo vâ etaṃ gṛihṇâti yo 'śvam pratigṛihṇâti u. s. f. Dies ist denn auch der Grund, warum Varuṇa Taitt. Saṃh. 4, 3, 10, 2. 3 (ekaśaphâḥ paśavo 'sṛijyanta, varuṇo 'dhipatir âsît). Vâj. Saṃh. 14, 30, b u. a. als Oberherr der Einhufer bezeichnet wird. Wir wenden uns nun zu einem andern Abschnitt dieses Capitels, der ganz besonders geeignet ist unsere Behauptung vom Verhältniss Varuṇa's zum Tage zu bestätigen, zu

c) Varuṇa und Agni.

Die Stellen, welche hier in Betracht kommen, zeichnen sich vor allen andern durch die Klarheit, mit welcher sie die Bedeutung des mit Lichtgöttern verbundenen Varuṇa bestimmen, aus; sie belehren uns, dass die Nacht den Zorn Varuṇa's bedeute, der sich in ihr gleichsam abwendet von der Menschenwelt; sie zeigen, dass die Wiederkehr des Lichtes am frühen Morgen die Versöhnung des Zürnenden verkündet und den freundlichen Gott, der mit dem Sonnenauge wieder auf die Menschen sieht. Wenn Varuṇa sich mit Agni vereint und diese Verbindung seine Rückkehr zu den Menschen bezeichnet, so ist dies ein anderer Agni, als derjenige, welchen wir oben erörterten, es ist der früh aufflammende Feuergott, welcher das Dunkel vertreibt, die Götter wieder zum Opfer führt und wir könnten mit unzähligen Stellen belegen, dass diese Anschauung von Agni eine dem Veda sehr geläufige ist; zur Bestätigung unserer vorgetragenen Ansicht von Agni-Varuṇa führe ich folgende Stellen an:

Ṛ V. 4, 1, 2: sa bhrâtaraṃ varuṇam agna â vavṛitsva devâñ achâ sumatî yajñavanasaṃ jyeshṭhaṃ yajñavanasam / ṛitâvânam âdityaṃ carshaṇîdhṛitaṃ râjânaṃ carshaṇîdhṛitam // „Bringe, o Agni, herzu den Bruder Varuṇa, zu den (andern) Göttern*) mit Wohlwollen den opferliebenden, den

*) D. h. er soll herzukommen und sich mit den Göttern vereinen.

besten opferliebenden; den rita-reichen Sohn der Aditi, der die Menschen erhält, den König d. d. M. e.“ v. 3. sakhe sakhâyam abhy â vavritsvâśum na cakram rathyeva ranhyâsmabhyam dasma ranhyâ / agne mrilîkam varune sacâ vido marutsu viśvabhânushu . . . „wende, o Freund, den Freund herzu gleichwie ein schnelles Rad, gleichwie zwei Rosse (Sây. yojitâvaśvau) in Eile (zu) uns, o Feindevernichter, in Eile. Spende, o Agni, vereint mit Varuna, vereint mit den allglänzenden Maruts uns Gnade.“ . . 4) tvam no agne varunasya vidvân devasya helo'va yâsisîshthâh / yajishtho vahnitamah śośucâno viśvâ dveshânsi pra mumugdhyasmat // „der du Varuna kennst, o Agni, du mögest uns abwenden des Gottes Zorn. Als bester Opferer und Priester löse mit deinem Glanz von uns alle Feindschaften.“ 5) sa tvam no agne 'vamo bhavotî nedishtho asyâ ushaso vyushtau / ava yakshva no varunam rarâno vîhi mrilîkam suhavo na edhi // „Sei du, o Agni, mit deiner Hilfe uns der nächste, beim Leuchten dieser Ushas ganz an unserer Seite; finde willig (eig. es gewährend) ab (d. h. besänftige) den Varuna, spende Gnade, sei uns zum Glück gerufen.“ Erwägen wir nun, dass von den folgenden Versen der Hymne (cf. 8, 11, 17 u. a.) viele vom Aufgang des Lichtes handeln, dass v. 4 z. B. beim prâtaranuvâka recitirt wird, dass das eine Mal Agni gebeten wird, den Zorn Varuna's abzuwenden, das andere Mal den Gott herbeizuführen, so können wir keinen andern Schluss ziehen als den, dass frühmorgens Varuna zu den Menschen wiederkehrend gedacht wird. Aehnlich wie hier wird auch RV. 1, 128, 7 von der Beseitigung des Zorns Varuna's durch Agni gesprochen: sa nas trâsate varunasya dhûrter maho devasya dhûrteh, er schützt uns vor Beschädigung des Varuna, vor Beschädigung des grossen Gottes. 1, 186, 3: preshtham vo atithim grinîshe 'gnim śastibhis turvanih sajoshâh / asad yathâ no varunah sukîrtir ishaś ca parshad arigûrtah sûrih // „ich preise Agni euern liebsten Gast, vereint mit Lobliedern*) siegreich (d. h. ihn gewinnend), damit uns Varuna**) sei ein gutes Lied***) und Speise spende der von den eifrigen besungene Sûri.“

*) Die Lieder sind gleichsam des Sängers Gehilfen.

) Ludwig hat dies Verhältniss Varuna's zu Agni nicht richtig erkannt und hat darum Varuna allgemein mit Herrscher übersetzt; es ist aber nom. propr. *) D. h. dass das Lied an ihn uns heilbringend werde.

Wenn nun dem Geiste der vedischen Dichtung Agni als der den Tag herbeiführende Gott erscheint und sein Erscheinen auch das des Varuṇa im Gefolge hat, so ist es leicht erklärlich, wenn Agni als Varuṇa's Gefährte, als sein Bruder bezeichnet, ja sogar mit ihm identificirt wird; denn sein Kommen ist ja dadurch gleichbedeutend mit dem Varuṇa's, dass wenn Agni sich zeigt, auch Varuṇa dem Menschen wieder naht. Darum heisst es ṚV. 5, 3, 1: tvam agne varuṇo jâyase yat tvam mitro bhavasi yat samiddhaḥ. „Varuṇa bist du, o Agni, wenn du geboren wirst, Mitra bist du, wenn du entflammt bist.“ 3, 5, 4: „Mitra ist Agni wenn er entflammt ist, Mitra ist der Hotar, Varuṇa der Wesenkenner.“ 2, 1, 4: tvam agne râjâ varuṇo dhṛitavratas tvam mitro bhavasi dasma îḍyaḥ. „Du, o Agni, bist König Varuṇa mit festen Satzungen, du bist als der feindevernichtende Mitra*) anzuflehen.“ 10, 8, 5: bhuvaś cakshur maha ṛitasya gopâ bhuvo varuṇo yad ṛitâya veshi „mögest du (o Agni) Auge und Hüter des grossen ṛita, mögest du Varuṇa**) sein (d. h. ihn mit dir bringen, dein Erscheinen soll mit dem V'. gleichbedeutend sein), wenn du zum Zwecke des ṛita (d. h. es zu bewirken) kommst***). Der Ausdruck „ṛitâya“ verlangt, dass wir einige Zeit bei ihm verweilen. Wenn Agni „ṛitâya“ kommt, so bedeutet dieser Dativus des Zweckes nichts anderes als das Bewirken des ṛita und unter diesem ṛita haben wir den Tag zu verstehen. Ich behalte mir vor an einem andern Orte dies Wort in seinem ganzen Umfange zu erörtern und will nur den Grund charakterisiren, aus dem es sich zu dieser Bedeutung entwickeln kann. ṛita heisst „wahr,“ „recht,“ ist also eng verwandt mit satya. Nun haben wir oben bemerkt, dass dem vedischen Sänger Licht und Tag als das Wahre, hingegen die Nacht als das Unwahre, Schlechte gilt, und wir dürfen hieraus folgern, dass die Bezeichnung „wahr“ auch dem Tag selbst übertragen wurde. Eine dafür sehr bezeichnende Stelle ist ṚV. 1, 139, 2,

*) Was die Identification mit Mitra bedeutet, werden wir später besprechen.

**) Auch hier haben wir kein Recht varuṇa anders, denn als nom. propr. zu fassen.

***) Hieraus wird uns nun auch erklärlich, warum Ushas V'. Schwester hiess. Ihr Erscheinen fällt eben mit der Wiederkehr V'. zusammen.

wo wir Mitra-Varuṇa „das Recht vom Unrecht“ trennen sehen. Dies können wir nur auf die durch beide Götter früh vollzogene Scheidung des Lichtes von der Finsterniss beziehen. yad dha tyan mitrâ varuṇâv ṛitâd adhy âdadâthe anṛitaṃ svena manyunâ dakshasya svena manyunâ / yuvor itthâdhi sadmasv apaśyâma hiraṇyayam „als ihr, o Mitra-Varuṇa, von dem ṛita (dem Wahren) das anṛita (Unwahre) schiedet durch eures Willens eigene Kraft . . ., sahen wir in euern Sitzen das Goldne (= Licht)“ und ebenso wie hier ṛita nur den Tag bedeuten kann, ersehen wir aus einer grossen Reihe anderer Stellen denselben Sinn; ich führe eine davon an: RV. 6, 51, 1 ṛitasya śuci darśatam anîkaṃ rukmo na diva uditâ vy adyaut „des ṛita glänzendes, schönes Angesicht erstrahlte wie Gold an des Himmels Aufgang,“ ein Vers, in dem des ṛita Angesicht die Sonne bedeutet, ṛita selbst demnach nichts anderes als den Tag oder das Licht. Gehen wir von dieser Erklärung aus und vergegenwärtigen wir uns nochmals den Inhalt der oben genannten Stelle, dass Agni dann Varuṇa sei, wenn er „ṛitâya“ komme, dann verstehen wir auch die Eigenthümlichkeit der Bezeichnung Varuṇa's durch ṛitapeśas und als Führer des ṛita, sie hat keine andere Beziehung als auf das Tageslicht, mit dem zusammen Var. wiederkehrt und dessen Lenker er darum sehr wohl genannt werden kann; so heisst es z. B. 5, 66, 1: varuṇâya ṛitapeśase dadhîta prayase mahe, worin wir am sinngemässesten „dem lichtgeschmückten Varuṇa“ übersetzen (G r a s s m a n n: heilgeschmückt, L u d w i g: des Zierde das Gesetz)*). 7, 40, 4: ayaṃ hi netâ varuṇa ṛitasya mitro râjâno aryamâpo dhuḥ „der Führer des ṛita ist ja Varuṇa; er und die Könige Mitra, Aryaman haben das Werk eingesetzt.“ 9, 73, 8 (cf. Seite 15). 9) ṛitasya tantur vitataḥ pavitra â jihvâyâ agre varuṇasya mâyayâ / dhîrâś cit tat saminakshanta âśatâtrâ kartam ava padâty aprabhuḥ „das Gewebe des ṛita ist im Pavitra**) auf der Spitze der Zunge durch Varuṇa's Weisheit ausgebreitet;

*) Beide Uebersetzungen haben ihre Berechtigung, indem „Heil“ „Gesetz“ aus dem Wesen des Lichtes als des allein Wahren, Guten, hergeleitete Begriffe sind.

**) Dass pavitra hier der Himmel ist, wird ausser durch die innere Wahrscheinlichkeit durch Vers 7 angedeutet; sahasradhâra ist nur mit Beziehung auf den Himmel gesagt.

die Weisen erreichten es, sich bestrebend, der dazu nicht taugende mag hinab in die Grube stürzen.“ Man vgl. ferner RV. 4, 42, 4, ein Vers, der ganz dasselbe, nur mit andern Worten sagt wie der eben genannte: dhârayaṃ divaṃ sadana ṛitasya „den Himmel hielt ich im Sitze des ṛita*).“ Hierdurch werden ferner die vielen Stellen erklärt, in denen er ṛitâvan und ähnlich heisst, die indess sich in ihrer Bedeutung auch auf den sittlichen Bereich mit erstrecken und darum einem der folgenden Capitel vorbehalten bleiben müssen. Ich kehre zurück zu der Besprechung Agni-Varuṇa's und erwähne noch eine Hymne des Atharvaveda (5, 1), die allein durch die Beziehungen zwischen diesen beiden Göttern erklärt werden kann, aber z. Th. so schwer verständlich ist, dass ich für etwaige Missgriffe um Nachsicht bitten muss.

1) Besondere Mantra's werden dem recitirt**), der in den Schoss eingegangen ist***), unvergänglich an Lebenskraft, gedeihend, von trefflicher Geburt. Unzerstört in seiner Lebenskraft, leuchtend wie der Tag trägt der Erhalter Trita die drei Welten. 2) Welcher zuerst in die Satzungen einging, dadurch du zahlreich die Erscheinungen machst (o Varuṇa): zehren wollend†) drang er zuerst in den Schoss ein, welcher (als Hotar) das nicht gesprochene Wort (Veda) versteht††). 3) Welcher zu deinem Glanze den Körper überliess†††), (dessen) eigene Strahlen (folgten) nach dem flüssigen Gold; dort

*) Ludwig legt den Vers Indra in den Mund, er gehört aber wie sich später ergeben wird Varuṇa.

**) Bezieht sich auf die Geburt Agni's in der Frühe mit den darauf bezüglichen Recitationen. Er ist mit Trita identificirt. —

***) âbabhûva yonim: wörtlich: welcher zum Schoss hin entstanden ist; d. h. welcher geboren wurde und bei seinem Entstehen die Richtung auf den (Himmels-) Schoss verfolgte d. i. einging.

†) Dies bezieht sich auf das Eingehen in die Hölzer.

††) Der Vers bezieht sich auf Agni und sein Erscheinen in der Frühe. Wenn nach Varuṇa's Satzungen der Tag anbricht, so ist Agni der erste, der erscheint und somit zuerst den Satzungen folgt. Die zahlreichen Erscheinungen entstehen durch das helle Licht, das alles einzelne wieder sichtbar macht. Siehe auch Vers 8.

†††) Verstehe ich diesen Vers recht, so bezieht er sich darauf, dass Varuṇa durch Verbindung mit Agni's Körper (= Sonne) durch diesen Glanz erlangt; das flüssige Gold dürfte die Morgenröthe sein.

tragen zwei (Himmel und Erde) seine unsterblichen Namen, die Gewänder (d. i. Lieder und Opfer) mögen ihm die Stämme bereiten. 4) Als diese (śucayaḥ aus Vers 3 zu ergänzen) weiter vorgingen jeden der uralten, nicht vergänglichen Sitze betretend (d. h. die Strahlen verbreiten sich über die Himmelsräume), da (erweckte) der Kavi (= Varuṇa) für den trocknenden die leckenden Mütter*), erwecktet ihr beiden für die Schwester den zum Joch gehörigen (eig. zum Anspannen geeignet; wahrscheinlich in der Bedeutung von „zupassend" zu nehmen) Gatten**). 5) Diese deine grosse Verehrung mache ich, o breitbahniger, als Kavi durch die Weisheit; dazu vereint heran kommend zur Erde mehren die beiden (A. u. V.) dort die zwei grossen Ströme (?). 6) Die sieben Grenzen haben die Weisen festgestellt, zu der einen von diesen kam der bedrängte***). Des Lebens Träger steht im Sitz des höchsten, am Ende der Wege, in den festen Stützen†). (cf. ṚV. 10, 5. 6. 7.) 7) Unsterblich an Lebenskraft, wandle ich thätig in der Satzung, o Asura; die (eins seiende) Seele und die (einzelnen) Körper sind dahin eingegangen, sei es dass der Vermögende Schätze spendet oder mit Speise verehrt als havisspender (zu dadhâti ergänze ich von yat sacate „yat"). 8) Der Sohn bat den Vater (der Atharvan den Vater Asura; beide kommen zusammen A.V. 5, 11, 1 ff. vor) um die Herrschaft, den besten Maryâda (Begrenzer? = Sonne) riefen sie zum Heil; sehen mögen sie nun, o V., deine verschiedenen Erscheinungsformen; bewirke die Gestalten des eilig sich heran bewegenden (die Sonne hüllt alles in Licht und Glanz und macht dadurch wieder alles sichtbar, daher ihre „Gestalten"). 9) Das

*) Die beiden Mütter sind Himmel und Erde, deren Junges Agni (cf. RV. 10, 5, 3) ist und das „belecken" bezieht sich wahrscheinlich darauf, dass sie beide Feuchtigkeit geben, wenn er allzusehr brennt, daher auch sein von Wurzel śush abgeleiteter Name; „erweckte" d. i. machte sichtbar.

**) Ich beziehe den Dual erayethâm auf Agni-Varuṇa, die den Sonnengott, den Gatten der Morgenröthe, die in wechselndem Bilde zugleich die Schwester desselben heisst, heraufführen.

***) Die 7 Grenzen scheinen die 7 diśas zu sein, die z. B. RV. 9, 114, 3 erwähnt sind und in „aṅhuraḥ" vermuthe ich eine dem Mârtâṇḍa ähnliche Figur.

†) Den Sinn der Worte âyor ha skambhaḥ etc. erläutert RV. 10, 5, 7: asac ca sac ca parame vyoman etc.

Halbe füllst du durch das Halbe*) mit Milch; durch das Halbe (die untere Welthälfte) gedeihst du, o kräftiger, weiser**). Wir wollen gedeihen machen das Schaf***), den freundlichen Gefährten, den rührigen Sohn der Aditi, Varuṇa. Wir kündeten ihm die von den Kavi's gepriesenen Erscheinungen, o Rodasî, mit wahrem Wort." Ich habe diese Hymne ganz hier angeführt, weil dieselbe einige interessante Beziehungen zwischen Varuṇa und der Sonne andeutet, die zwar oben hätten erwähnt werden können, aber darum besser hier ihre Stelle haben, weil sie z. Th. nur eine Variation und dem gemäss eine Art Erklärung für die ersten von Agni-Varuṇa handelnden Verse sind. Ich habe versucht dem Text in den meisten Fällen gerecht zu werden, obwohl hin und wieder die Möglichkeit einer kritischen Unsicherheit zugegeben werden kann, und eine Erklärung des Ganzen angestrebt, obwohl die Hymne aus verschiedenen aber auch für unsere Erörterung sehr interessanten Theilen zusammengesetzt ist (wie uns der sich RV. 10, 5, 6 findende sechste Vers zeigt).

Ich verweile noch kurz bei Agni-Varuṇa, um noch einiges nachzutragen, was der Erwähnung werth. So mag eine eigenthümliche Stelle genannt sein (RV. 10, 51, 4), in welcher Agni dem Varuṇa erzählt, dass er aus Furcht vor dem Hotardienst entflohen sei. Der Grund, aus dem wir ihn in solchem Verhältniss zu Varuṇa sehen, liegt in den nahen Beziehungen beider, wie wir sie oben besprochen haben und wir müssen

*) Durch die obere Welthälfte die untere; RV. 2, 27, 15 heissen Himmel und Erde ardhau.

**) Durch die Recitationen und Opfer gedeihst du; dass dies so zu verstehen, zeigt der folgende Ausdruck „vṛidhâma." V. kann ohne die Opfer der untern Welthälfte ebensowenig bestehen, als diese ohne seinen Regen. Diese Anschauung ist echt vedisch.

***) Trotz dieser scheinbar sonderlichen Fassung ist dieselbe begründet; das Schaf ist wie wir unten sehen werden eins der gerade Varuṇa gehörigen Thiere und bezeichnet seine Thätigkeit als Regen sendender Gott, auf welche auch hier durch den Ausdruck pṛiṇakshi angespielt ist. Ich glaubte zu dieser Deutung um so eher berechtigt zu sein, als die Statuirung eines Adjectivs avi = labend (P. W.) auf Grund dieser einzigen Stelle bedenklich, die Bezeichnung der Götter durch Thiernamen aber (cf. mesha, vṛishabha, mahisha etc.) sehr häufig ist.

zur Erklärung dieses Verses an jene Vorstellung denken, nach der Varuṇa und Agni am Tage vereint sind; wenn er nun hier als entflohen dargestellt wird, so ist dies jedenfalls ein Anklang daran und erinnert uns, dass hier von dem Nachts entfernten Agni die Rede sein müsse*), wenn auch noch manche andere Anschauung hinzugetreten sein mag. Es sei sodann noch A.V. 19, 26, 4 hier genannt, wo Varuṇa unter den das hiraṇya kennenden Göttern aufgezählt ist. Dieses hiraṇya ist wahrscheinlich, wie Vers 1 andeutet, ein Amulet und soll wohl die Sonnenscheibe bedeuten. Ich erwähne dies darum, weil in Vers 1 dieses Gold aus Agni geboren heisst und wir durch Zusammenstellung von Vers 1 und 3 auf jene alte Anschauung von Agni-Varuṇa indirect hingewiesen werden. Directer macht uns indess eine schon erwähnte Stelle des Śat. Brâhm. 4, 3, 4, 28 (Vâj. Saṃh. 7, 47) auf diesen Zusammenhang von Varuṇa-Agni-hiraṇya aufmerksam. Es heisst dort: hiraṇyaṃ pratyeti: agnaye tvâ mahyam varuṇo dadâtv ityagnaye hyetad varuṇo 'dadât etc., Varuṇa tritt also als Spender des hier unzweifelhaft die Sonne bedeutenden hiraṇya an Agni auf und dies führt uns zu der alten Anschauung zurück, dass Varuṇa als sich wieder zu den Menschen wendender Gott auch die Sonne wieder bringt; wenn er sie Agni gibt, so bedeutet dies die Uebergabe an den Tag und Nacht scheidenden, das Licht herbei führenden Gott. Die Stelle selbst liefert uns diese Erklärung nicht, aber sie ist die einzig mögliche und die, wenn man das bisher dargestellte erwägt, richtige.

Eine Reihe andrer Verbindungen Agni's mit Varuṇa wird später berücksichtigt werden, weil ihr Charakter ein wesentlich verschiedener ist und auf Varuṇa als die Nacht hinweist. Ich wende mich nun zu weiteren Beweisen dafür, dass Varuṇa den Lichthimmel bedeute, und zwar zu

*) 10, 51, 4: hotrâd ahaṃ varuṇa bibhyad âyaṃ ned eva mâ yunajann atra devâḥ tasya me tanvo bahudhâ nivishṭâ etam arthaṃ na ciketâham agniḥ: „vor dem Hotardienst mich fürchtend ging ich, o. V., „nicht mögen mich die Götter (dazu) anschirren," darum haben sich meine Körper an vielen Orten niedergelassen; dies hatte ich Agni gleichsam als Zweck im Auge." — Siehe auch am Schluss von Cap. III. die Erzählung des Śat. Brâhm. von Bhṛigu.

d) Vishṇu-Varuṇa.

Wir haben hier nur eine einzige längere Stelle zu nennen, aber diese eine zeigt, dass sie nicht immer die einzige gewesen ist; sie lehrt dies durch die über die ursprüngliche Bedeutung der Verbindung beider Götter hinausgehende ihnen beigelegte kosmogonische Thätigkeit. Es führt mich dies zu der Annahme, dass Vishṇu-Varuṇa ursprünglich Götter eines besonderen Stammes oder einer einzelnen Familie gewesen sein mögen, wo der Vishṇu-Varuṇakult in eben so hoher Blüthe gestanden haben mag wie der Mitra-Varuṇakult anderweitig. Ich stütze mich in dieser Annahme auch auf einige andere Indicien, vor deren Erwähnung wir jedoch zuerst unsere Stelle betrachten wollen. A.V. 7, 25, 1: yayor ojasâ skabhitâ rajâṅsi yau vîryair vîratamâ śavishṭhâ / yau patyete apratîtau sahobhir vishṇum agan varuṇam pûrvahûtiḥ. // 2) yasyedam pradiśi yad virocate prâ cânati vi ca cashṭe śacîbhiḥ / purâ devasya dharmaṇâ sahobhir vishṇum agan varuṇam pûrvahûtiḥ „durch deren Kraft die Weltkreise gestützt sind, die durch ihre Mannesstärke die männlichsten, stärksten, welche unwiderstehlich durch ihre Macht gebieten, zu Vishṇu-Varuṇa kam die pûrvahûti. 2) in wessen Machtbereich was sichtbar ist und lebt und sieht durch seine Kräfte, von jeher nach des Gottes Satzung durch die Macht: zu V.-V. kam die pûrvahûti.“ Den ersten dieser Verse bietet uns nun nicht allein der A.V. dar, sondern wir finden ihn Aśv. Śr. S. 5, 20 (mit abweichender Lesung) Ait. Brâhm. 3, 38 und 7, 5 citirt, in den beiden letzteren Fällen desshalb, weil Vishṇu die schlimmen Folgen etwaiger Fehler beim Opfer beseitigen, Varuṇa das aus seiner guten Vollendung erwachsende Gute beschützen soll. Deutet schon dies auf eine weitere Berücksichtigung des Vishṇu-Varuṇakult hin, so liegt ein weiterer Beweis für ihre einstige Bedeutung in einer unscheinbaren Stelle der Taitt. Saṃh., die aber gerade auf eine lange Entwicklung in der Auffassung derselben schliessen lässt, in Taitt. Saṃh. 2, 1, 4, 4. Hier wird nämlich von einer ihnen gehörigen Kuh gesprochen und da ein den Göttern gehöriges Thier in seiner Eigenheit immer einer Seite der Götter entsprechen muss, so dürfen wir hieraus schliessen, dass sie als Spender der „Kuh“ an die Menschen, d. h. als Regengötter verehrt wurden und der Darbrin-

gung einer Kuh an sie als eines ihnen zugehörigen Thieres diese Idee zu Grunde liegt, — mag auch die Taitt. Saṃh. selbst eine andere Erklärung dafür bieten. Dies spricht für eine lange Entwicklung in ihrer Auffassung gleich wie bei Mitra-Varuṇa, wo auch dieselbe Anschauung sich findet und sicher erst als eine (natürlich relativ) spätere anzusehen ist.

Doch bei weitem die Mehrzahl aller Stellen, in denen Varuṇa mit Lichtgöttern verbunden ist, sind die der Verherrlichung

e) Mitra-Varuṇa's

gewidmeten. Wie eine Darstellung V.' aber nothwendig auch auf Mitra-Varuṇa Bezug haben muss, so kann diese nicht genügend stattfinden, ohne dass ihr eine specielle Darstellung unserer Auffassung Mitra's vorangeht. Wenn ich dennoch es vorziehe, hier nur soweit erforderlich das Wesen desselben zu charakterisiren und betreffs einer näheren Begründung auf den Schluss unserer Abhandlung verweise, so haben mich praktische Bedenken geleitet, denen man, hoffe ich, seine Billigung nicht versagen wird. Dieselben lagen in dem Wesen Mitra-Varuṇa's, das weit hinaus geht über den ursprünglichen Kreis ihrer Wirksamkeit und sich nach den verschiedensten Richtungen hin erweitert hat, so dass sie in ihrer Eigenschaft als Regengötter, nach ihrer sittlichen Seite hin gleichzeitig hätten erörtert werden müssen, wodurch wir den richtigen Gang in der Darstellung Varuṇa's unterbrachen.

So wie Mitra sich aus dem Veda und dem Zendavesta darstellt, führt seine Erscheinung uns hinauf in die arische Welt. Er ist nicht eine Schöpfung specifisch indischen Geistes wie es etwa Aditi oder Savitar sind, sondern seine Conception, seine Verehrung gehört einer Periode an, die älter als die vedische Welt dennoch in diese in vielen Ausläufern hinüberragt.

Mitra war der Sonnengott der arischen Stämme; aber wie diese selbst andere geworden waren, als die vedischen Sänger ihre Hymnen sahen und Zarathustra Ahuramazda verkündete, so waren auch der alten Götter viele von ihrem Thron gewichen. Viele mögen entschwunden sein, ohne dass die Geschichte ihre Namen nennt, viele sind andere Götter geworden

oder haben ihre Macht eingebüsst. Zu diesen gehört auch Mitra. Freilich vermochte die Zeit ihn nicht seiner Lichtgestalt zu berauben, aber dieselbe wurde zurückgedrängt durch den Glanz lebhafter am geistigen Gesichtskreis aufleuchtender Gestalten, die wie Savitar und Sûrya die eigentlichen Sonnengötter der vedischen Welt sind. Aber dennoch zeigt so manche Spur die Herrlichkeit des alten Gottes und seine einstige Macht. Am wenigsten zahlreich sind die Stellen, wo er allein sich findet; ungleich häufiger die, in denen er mit Varuṇa vereint ist, an dessen mächtigere Gestalt er wie an einen Freund sich anlehnt, der wenn auch unter anderem Namen ihn herüberleitet aus dem Dunkel der arischen Zeit.

Mitra hat im Veda eine mehr geistige Stellung gewonnen und ist eine Art Sonnengenius geworden, der zwar gleichen Wesens ist wie die Sonne selbst, aber dennoch nicht diese selbst. Wir haben bei ihm eine ähnliche Erscheinung, die wir bei Savitar u. A. beobachten können, der durchaus nicht immer die Sonne selbst, sondern ungleich öfter der Herr derselben ist, deren Rosse er anschirrt und abspannt. Ein solches Verflüchtigen specieller Sonnengötter lässt allein diese Menge gleicher Gestalten, wie der Veda sie uns oft neben einander bietet, erklären. Aus ihren Namen selbst den Schluss zu ziehen, sie seien sämmtlich Personifikationen verschiedener Sonneneigenschaften, scheint mir bedenklich, sofern wir diese als ein Product der Vedadichter selbst ansehen wollen; für einige werden wir vielmehr fragen dürfen, ob sie nicht ursprünglich Sonnengötter verschiedener Stämme waren, die danach ihnen den Namen gaben, wie sie ihre Phantasie erfasste, ob dann nicht bei Verschmelzung einzelner Stämme auch Culte herübergenommen wurden und die Ṛishi's, die so oft mit Namen spielten, auf die Etymologie zurückgehend, den betreffenden Gott nun zum Hauptträger der Eigenschaften machten, die der Name zu involviren schien. Doch wie dem auch sei, kehren wir zu Mitra zurück und wenden wir uns zu den Stellen, die durch Verbindung Varuṇa's mit Mitra uns denselben als des Tags erscheinenden Gott, demnach als Gott des Tageshimmels charakterisiren.

1, 23, 5 ṛitena yâv ṛitâvṛidhâvṛitasya jyotishas patî / tâ

mitrâvaruṇâ huve: „ich rufe Mitra-Varuṇa, welche durch das Wahre im Wahren gedeihend Herren des ṛita-Glanzes sind.“ 1, 115, 1 citram devânâm udagâd anîkam cakshur mitrasya varuṇasyâgneḥ: „das glänzende Götterangesicht (Sonne) kam herauf, das Auge M. V. Agni's.“ 1, 122, 15 ratho vâm mitrâvaruṇâ dîrghâpsâḥ syûmagabhastiḥ sûro nâdyaut: „Gleichwie die Sonne mit glückbringenden Strahlen erglänzte, o M. V., euer Wagen, dessen Gestalt sich weithin erstreckt.“ 1, 136, 2 adarśi gâtur urave varîyasî panthâ ṛitasya sam ayaṅsta raśmibhiś cakshur bhagasya raśmibhiḥ / dyuksham mitrasya sâdanam aryamṇo varuṇasya ca / athâ dadhâte bṛihad ukthyam vaya upastutyam bṛihad vayaḥ // „es erschien als Pfad für den breiten (Sonne) die breitere (Ushas); es verband sich der Pfad des Wahren mit den Strahlen, das Auge Bhaga's mit den Strahlen. Leuchtend ist der Sitz Mitra's, Aryaman's, Varuṇa's. Dann nehmen die beiden (M.V.) grosse preisenswerthe, grosse rühmenswerthe Macht an.“ ib. 3: jyotishmatîm aditim dhârayatkshitim svarvatîm â sacete dive-dive jâgṛivâṅsâ dive-dive / jyotishmat kshatram âśâte âdityâ dânunas patî. „Es folgen der glanzvollen, die Menschenstämme erhaltenden, sonnenhaften Aditi diese beiden Tag für Tag, wachsam Tag für Tag; glanzvolle Herrschaft haben die beiden Söhne der Aditi (M.V.) erlangt, der Opfergabe Herrn.“ 1, 139, 2 siehe Seite 38. 1, 152, 3: apâd eti prathamâ padvatînâm kas tad vâm mitrâvaruṇâ ciketa „fusslos kommt heran die erste der fussbegabten (die Morgenröthe) wer von euch hat dies erdacht?“ ib. 4: prayantam it pari jâram kanînâm paśyâmasi nopanipadyamânam / anavapṛignâ vitatâ vasânam priyam mitrasya varuṇasya dhâma. „Wir sehen ringsum hervorkommen den Buhlen der Mädchen, nicht bei Seite niederfallend, wie er sich kleidet in die zusammenhängenden ausgespannten (Licht-) Gewebe (in) das liebe*) Haus**), M.V.'s“ Sie heissen mit Bezug auf ihr Erscheinen 3, 54, 10 paprathânâh, „die sich ausbreitenden.“ 4, 13, 2 anu vratam varuṇo yanti mitro yat sûryam divy ârohayanti „es

*) Sây. erklärt dhâmau sehr richtig „tejaḥsthânabhûtam.“

**) Die Anschauung, dass M.V. zu Werbern der Frau werden, RV. 10, 109, 2 rührt wohl daher, dass sie die Sonne gleichsam mit der Morgenröthe vereinen.

folgen Mitra-Varuṇa der Satzung, wenn sie die Sonne am Himmel emporsteigen lassen." 4, 39, 2 yam (dadhikrâvâṇaṃ) pûrubhyo dîdivâṅsaṃ nâgniṃ dadathur mitrâvaruṇâ: „welchen D. ihr gleich wie Agni leuchtend den Pûru's gabet" (siehe auch v. 3 und 5). 5, 40, 7 tvam mitro asi (atre) satyarâdhâs tau mehâvataṃ varuṇaś ca râjâ: „du bist Mitra (o Atri), der das Wahre schenkt, du und der König Varuṇa sollen mir (dem Sûrya) hier helfen." 5, 62, 1: ṛitena ṛitam apihitaṃ dhruvaṃ vâṃ sûryasya yatra vimucanty aśvân / daśa śatâ saha tasthus tad ekaṃ devânâṃ śreshṭhaṃ vapushâm apaśyam: „durch das Wahre (= Tag) ist euer festes ṛita bedeckt, wo sie die Sonnenrosse lösen. Unzählige sind zugleich auf die eine getreten; ich sah die schönste der Gestalten der Götter." 2. tat su vâm mitrâvaruṇâ mahitvam îrmâ tasthushîr ahabhir duduhre / viśvâḥ pinvathaḥ svasarasya dhenâ anu vâm ekaḥ pavir â vavarta: „dies ist eure Macht, M.V.: die dichtgedrängt stehenden (?) molken Tag für Tag; alle Kühe des Stalles schwellet ihr; euch rollte nach der eine Radkranz." ib. 6. râjânâ kshatram ahṛiṇîyamânâ sahasrasthûṇam bibhṛithaḥ saha dvau: „es traget ihr beiden Könige vereint, freundlich gesinnt, die auf tausend Säulen ruhende Herrschaft." 7. hiraṇyanirṇig ayo asya sthûṇâ vi bhrâjate divy aśvâjanîva: „mit Gold geschmücktes Erz ist ihre (der Herrschaft) Säule, sie leuchtet am Himmel gleichwie eine Peitsche." (?) 5, 62, 8 hiraṇyarûpam ushaso vyushṭâv ayaḥsthûṇam uditâ sûryasya / â rohatho varuṇa mitra gartam ataś cakshâthe aditiṃ ditiṃca: „den goldgestaltigen Wagen auf eherner Säule besteigt ihr, o M.V., beim Aufleuchten der Morgenröthe, bei Sonnenaufgang und seht von dort auf Begrenztes und Unbegrenztes." 5, 63, 1: ṛitasya gopâv adhi tishṭhatho rathaṃ satyadharmâṇâ parame vyomani: „des Wahren Hüter, ihr besteigt den Wagen im höchsten Himmelsraum, ihr deren Gesetze wahrhaft sind." ib. 7: ṛitena viśvam bhuvanaṃ vi râjathaḥ sûryam â dhattho divi citryaṃ ratham: „durch das Wahre regiert ihr die ganze Welt, die Sonne setzt ihr an den Himmel als glänzenden Wagen." 5, 64, 1: varuṇaṃ vo riśâdasam ṛicâ mitraṃ havâmahe / pari vrajeva bâhvor jaganvâṅsâ svarṇaram. „Wir rufen durch den Vers euch den feindevernichtenden Varuṇa und Mitra, welche Hürden gleich umgaben in ihren Armen

den Glanzesherrn.“ Cf. noch 3, 61, 7; 5, 65, 2. 5; 5, 66, 2; 67, 2; 6, 16, 24; 6, 67, 6; 7, 60, 1; u. a. 7, 61, 1: die Sonne „M.V.'s Auge.“ 7, 63, 1 ud v eti subhago viśvacakshâḥ sâdhâraṇaḥ sûryo mânushâṇâm / cakshur mitrasya varuṇasya devaś carmeva yaḥ samavivyak tamâṅsi. Desgl. „Herauf kommt der reiche alles sehende (eig. allaugige) Sûrya, der gemeinsame Erhalter der Menschen; das Auge M.V.'s, der Gott der wie ein Fell die Finsterniss zusammenrollte.“ 8, 90, 2: varshishṭhakshatrâ urucakshasâ narâ râjânâ dîrghaśruttamâ / tâ bâhutâ na daṅsanâ ratharyataḥ sâkaṃ sûryasya raśmibhiḥ: „die die höchste Herrschaft besitzen, weithin blicken und am weitesten hin hören, die mannhaften Könige, weithin berühmt, sie fahren mit Wunderkraft gleichsam in den Armen (?) zugleich mit der Sonne Strahlen.“ 3. pra yo vâm mitrâvaruṇâjiro dûto adravat ayaḥśîrshâ maderaghuḥ . . „welcher euch, o M.V., als schneller Bote voraneilte, mit ehernem Haupte, wandelnd in erfreuender Gabe“ (madakare dhane gantâ Sây; Grassm. in Erregtheit eilend). 10, 36, 3 viśvasmân no aditiḥ pâtvaṅhaso mâtâ mitrasya varuṇasya revatah / svarvaj jyotir avṛikaṃ naśîmahi. „Vor jeder Bedrängniss schütze uns Aditi, die Mutter des besitzenden Varuṇa und Mitra, sonnenhaften freundlichen Glanz möchten wir erlangen.“ Siehe noch 10, 37, 1; 10, 65, 5 u. a. Diesen Stellen, die ich leicht bedeutend vermehren könnte, sind noch ganz besonders all die Bezeichnungen mit ṛitâvan, ṛitâvṛidh u. s. w. anzuschliessen, die ihnen unzählige Male beigelegt sind, eine Bezeichnung, die nur in ihrem Verhältniss zum Licht (= Wahren) eine Erklärung finden kann.

Ehe ich nun zu der ebenfalls hierauf beruhenden Erklärung des Verhältnisses Vâruṇa's zu Aditi übergehe, will ich noch aus den andern vedischen Büchern einiges hierhergehörige anführen, obwohl sich Stellen dieses Inhalts weniger finden, wie überhaupt die Zahl der auf M.V. bezüglichen Stellen bemerkenswerther Weise im A.V. ungleich geringer ist, als im ṚV. A.V. 3, 22, 1. 2 hastivarcasaṃ prathatâṃ bṛihadyaśo adityâ yattanvaḥ saṃbabhûva / tatsarve samadur mahyam etad viśve devâ aditiḥ sajoshâḥ // mitraśca varuṇaścendro rudraśca cetatuḥ / . . . „Ausbreite sich die Elephantenkraft zu grosser Herrlichkeit, welche aus Aditi's Körper entstand.

Diese gaben mir alle Götter und Aditi vereint. Mitra, Varuṇa, Indra, Rudra hatten Acht(?);" A.V. 4, 29, 1 ff., 1: manve vâṃ mitrâvaruṇâv ṛitâvṛidhau sacetasau druhvaṇo yau nudethe / pra satyâvânam avatho bhareshu tau no muñcatam aṅhasaḥ: „ich ehre euch, M.V., im ṛita gedeihende, die ihr eines Sinnes die Bösen fortstosst; ihr helft in den Schlachten dem Wahrhaften, befreiet ihr uns von Bedrängniss." 7. yayoḥ rathaḥ satyavartmarjuraśmirmithuyâ carantam abhiyâti dhûshayan / staumi mitrâvaruṇau nâthito johavîmi tau no muñcatam aṅhasaḥ: „deren Wagen auf der Bahn des Wahren*) mit geraden Strahlen heranfährt den unrecht Wandelnden verderbend, euch preise ich, Mitra-Varuṇa, bedrängt rufe ich, befreiet mich von Bedrängniss." A.V. 6, 32, 3: abhayaṃ mitrâvaruṇâv ihâstu no 'rcishâtriṇo nudataṃ pratîcaḥ. „Furchtloses soll hier sein, o M.V., stosset mit Glanz die Fresser zurück." Cf. noch 13, 1, 20. Vâj. Saṃh. 33, 38 u. a.

Ebendahin gehört auch die Bezeichnung der beiden Götter als Söhne der Aditi. Aditi ist die Personification des Tageslichtes in seiner Unvergänglichkeit**) und wie die Mutter haben die Söhne Antheil am ewigen Licht. Auch die Verbindung Varuṇa's mit den andern Âditya's, deren erster und grösster er ist, hat hierin ihren Grund. Siehe ṚV. 7, 35, 6. A.V. 19, 10, 6 u. v. a. — Dies sind einige der wichtigsten Stellen, die uns das Tageslicht als das eigentliche Lebenselement beider Götter nennen, und was diese Stellen andeuten, können wir noch aus vielen andern ersehn, da gerade hierfür der Veda reichhaltigstes Material bietet. Es könnten auch all die Verse hier noch angeführt werden, die uns beide Götter im Verein mit Agni zeigen, der ebenfalls des Morgens erscheint (1, 75, 5; 1, 136, 7; 1, 141, 9; 3, 4, 2; 4, 5, 4; 6, 3, 1; 6, 51, 10 u. v. a.) und dadurch jene beiden ebenfalls als des Morgens erscheinende Götter kennzeichnet; aber das bisher Gesagte genügt, um den Lichtcharakter Varuṇa's zu erkennen

*) Roth: im richtigen Geleise laufend.

**) Ich habe bisher noch keinen Grund gefunden, von dieser Deutung abzugehen; ich muss mich lebhaft gegen ihre Auffassung als eine Göttin des unermesslichen Raumes wenden, für die ich keinen genügenden Anhalt finden kann.

und wir können uns nun mit mehr Beweisen ausgerüstet noch einmal zu der Frage wenden: Ist Varuṇa ausschliesslich oder vorwiegend mit der Nacht zu identificiren? Der hervorragendste Vertreter der zweiten Ansicht, dass Varuṇa vorwiegend der Nachthimmel sei, ist Roth, der Zeitschrift d. D. M. G. Band 6, S. 70 folgendes sagt: „Diejenige Stufe der Religionsbildung, welche uns in den Liedern vorliegt, lässt aber bereits den Unterschied durchschimmern, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit ist, Varuṇa — wiewohl ein Herr alles Lichtes und aller Zeit — doch vornehmlich am nächtlichen Himmel herrscht. Ein Lied Vasishṭha's VII, 3, 3, 2 sagt: „Der eine von euch (Varuṇa) ist Herr und unantastbarer Lenker, und der welcher Mitra (d. h. der Freund) heisst, ruft die Menschen zur Thätigkeit." Hiermit und beinahe mit denselben Worten an einigen andern Stellen ist wenigstens das ausgesprochen, dass das lebenerweckende Freuden und Mühen in die Welt bringende Tageslicht Mitra's engeres Machtgebiet sei, ohne dass darum Varuṇa auf die Nachtzeit einzig verwiesen wäre; denn er bleibt der Herr und Erste. Wenn demnach solche Vorstellungen, wie sie die indische Vedenerklärung ausspricht, indem z. B. Sâjana zu VII, 5, 17, 1 sagt, Varuṇa sei die untergehende Sonne, viel zu einseitig und eng sind, so enthalten sie doch Wahres; und es lässt sich vermuthen, auf welchem Wege diese Weiterbildung erfolgen konnte. Ist Varuṇa, wie sein Name sagt, unter den lichten Aditja's derjenige, dessen Sitz und Herrschaftsgebiet der Lichthimmel ist, in dessen Schoss alles was lebt, umfangen liegt, darum auch die letzte Gränze, jenseit deren der menschliche Gedanke nichts Weiteres mehr sucht, so ist er auch der mit Auge oder Vorstellung schwer zu erreichende. Am Tage vermag die Sehkraft diese äusserste Gränze nicht zu finden, der lichte Himmel stellt ihr keinen Halt entgegen; bei Nacht aber scheint diese Hülle der Welt, in welcher Varuṇa thront, näher zu rücken und wird fassbar, denn das Auge findet eine Gränze. Varuna ist den Menschen näher. Ueberdiess sind die andern Göttergestalten, welche in Wolken, Luft, Strahlen den Raum zwischen der Erde und jenem unermesslichen äussersten Umkreis füllen, verschwunden; es steht kein anderer Gott mehr zwischen Varuṇa und dem sterblichen Beschauer."

Ich stimme vielfach mit den Ausführungen dieses Gelehrten überein, so darin, wenn R. Mitra auf ein engeres Machtgebiet beschränkt sein lässt als Varuṇa, wenn er Varuṇa den Obersten und Ersten sein lässt und in seiner Stellung als Âditya einen Hinweis auf seinen Sitz im lichten Himmel sieht, aber die Anschauung, dass er „vornehmlich am nächtlichen Himmel" herrsche, bedarf einer wesentlichen Modification. Betrachten wir die Stellen, die Roth im Pet. Wört. dafür anführt, so sehen wir nur fünf und von diesen fünf fällt die eine wie wir oben sahen weg, da sie im Zusammenhange gefasst werden muss und dann V. gerade sowohl als Herrscher des Tages wie der Nacht bedeutet, 2 (3) andere sind den Brâhmaṇa's entnommen, die einmal später sind, dann aber bald die eine bald die andere Seite an ihm betonen; eine fünfte gehört dem Atharvaveda an und ist in ihm die einzige, die durch Gegenüberstellung (nicht Verbindung) Varuṇa's und Mitra's den ersteren ausschliesslich auf die Nacht beziehen heisst (siehe darüber unten).

Wir werden nun im folgenden Capitel einige Stellen citiren, aus denen Varuṇa's Eigenschaft als Nachthimmel erhellt; aber aus diesen folgt nur, dass er auch der Nachthimmel sei, nicht aber vorwiegend derselbe. Die Zahl dieser Stellen ist ungleich geringer als die Reihe derer, die für Varuṇa als Lichthimmel anzuführen sind von der einfachen Vorstellung an, dass die Sonne sein Auge sei bis zu seiner Vereinigung mit Mitra hin, die doch schliesslich nur ein anderer Ausdruck für die erstere ist. Und nun bedenken wir die stete Wiederkehr seiner Bezeichnung als Sohn der Aditi, die doch allein seinen Lichtcharakter zum Grunde hat, so werden wir uns geneigt fühlen, wenn einer von beiden in V. vereinten Auffassungen der Vorzug gegeben werden soll, ihn eher als Lichtgott denn als Gott des Nachthimmels, gemäss der vedischen Anschauung von Licht und Finsterniss, zu bezeichnen. Ferner, wie wollten wir den Zorn Varuṇa's verstehen und den Wunsch ihn zu besänftigen, wenn wir nicht in ihm einen des Nachts nur zornig abgewendeten, des Tags aber freundlich weilenden Gott sähen. Wie würden wir weiter den Sinn der Worte erfassen, dass er mit dem Sonnenauge sehe, dass er mit Mitra früh den Wagen besteige, dass er (früh) in seinen Körper eingehe, woll-

ten wir die Ansicht, dass Varuṇa ein Lichtgott sei, mindestens nicht für ebenso berechtigt halten, als die andere, dass er der Gott des Nachthimmels sei. Und ganz besonders muss noch auf die sittliche Seite des Himmelsgottes aufmerksam gemacht werden, die wir aus innern Gründen erst später folgen lassen, dass er nämlich ein Freund des Wahren und ein Feind des Falschen sei, ein Gegensatz, der ihn doch sicherlich mehr dem Tage zuweist als der Nacht.

Wir wenden uns nun zu den Stellen, die als Ergänzung hierzu die Eigenschaft Varuṇa's als Gott der Nacht hervorheben, zu den

C. Stellen, in denen Varuṇa allein als Herr über die Nacht erscheint.

Das hierbei in Frage kommende Material führt uns über die Liedersammlungen selbst hinaus und in die Litteratur des Rituals hinein. Bekannt sind die vielen Sätze der Brâhmaṇa's, der Tag gehört Mitra, die Nacht Varuṇa und diese Anschauung findet sich in Folge dessen häufig in der Saṃhitâ des schwarzen Yajurveda, wo Yajus und Brâhmaṇa eng verbunden sind. Aus dem Ṛigveda gehören hierher die wenigen Verse, die den Mond als Varuṇa's Auge zeigen und von den Gesetzen des Gottes handeln, nach denen der leuchtende Mond und die Sterne wandeln. Diese Gruppe haben wir oben citirt, so dass es hier genügt, darauf zu verweisen. Zahlreicher sind die andern in allen Theilen des Veda zu findenden Stellen, welche von Varuṇa's Fesseln handeln. Ich fürchte den Einwand nicht, dass sich die Fesseln nicht auf die Nacht beziehen, sondern in erster Linie auf die Wassersucht. Ich habe in der Einleitung bereits den Grund dieser doppelten Bedeutung genannt und erwähnt, dass sie sich aus zwei Gebieten varuṇischer Thätigkeit herleiten, nämlich aus seiner Eigenschaft als Wassergott und als Gott der Nacht. Wir wissen bereits, dass dem indischen Geiste die Nacht gleichbedeutend ist mit allem Unheil und so wird auch Varuṇa dadurch, dass er sein Licht von der Erde wendet, zu einem Unheil, Verderben und Tod sendenden Gott (man erinnere sich der obigen Vasishṭhahymne). Hieraus ergibt sich von selbst, dass der Sinn seiner Fesseln sich erweitert, dass sie im Gegensatz zum Tage alles

erdenkliche Ungemach für die Menschenwelt bedeuten. Somit dürfen wir Varuṇa's Fesseln in zwei Gruppen theilen, von denen die eine die Nacht und das mit ihr zusammenhängende Ungemach, die andere (eigentlich eine Unterabtheilung der ersteren) eine specielle Art dieses Ungemachs, die Wassersucht, bezeichnet. Ich wende mich zunächst zu der ersteren, zu

a) Varuṇa's Fesseln als Ausdruck für die Nacht (Ungemach, Tod)

und beginne mit ṚV. 1, 24, 11—15: 11. „Darum gehe ich dich an im Lied verehrend, darum fleht mit Havisspenden der Opferer: ohne zu zürnen, o Varuṇa, weile hier; weithin gebietender, nicht mögest du unser Leben von uns nehmen.“ 12. „Das sagten sie mir bei Tage, das bei Nacht; das erkennt aus dem Herzen mein Sinn; welchen Śunaśśepa, als er ergriffen, rief, der König Varuṇa soll uns loslassen.“ 13. „Ś. rief ja den Âditya, als er ergriffen und an drei Pflöcke gefesselt war: loslassen möge ihn der König Varuṇa; der untrügliche, kundige soll die Fesseln lösen.“ 14. „Hinweg flehen wir, o Varuṇa, mit Verehrungen deinen Zorn, hinweg mit Opfern, hinweg mit Havisspenden. Herrschergewalt habend, weiser Asura, o König, mögest du unsere begangenen Sünden lösen.“ 15. „Löse von uns, o Varuṇa, die oberste Fessel, die unterste, mittlere; möchten wir dann in deinem Bereich sündlos sein gegenüber der Aditi, o Âditya.“ Dieser hier genannte Śunaśśepa kommt noch einmal im Ṛigveda 5, 2, 7 in einem an Agni gerichteten Liede vor, ein Umstand, der besondere Beachtung verdient: śunaś cic chepaṃ niditaṃ sahasrâd yûpâd amuñco aśamishṭa hi shaḥ / evâsmad agne vi mumugdhi pâśân hotaś cikitva iha tû nishadya // „du löstest den gebundenen Ś. von tausend Pfosten; denn dringend bat er (Ludwig: er hatte die Sühne vollbracht); löse so von uns, o Agni, die Fesseln, kundiger Hotar, lassend hier dich nieder.“ Wir sehen hierin Agni als den von den Fesseln Varuṇa's befreienden Gott und dies führt uns zurück auf einen der Abschnitte unsrer vorangehenden Darstellung. Wir fanden oben Agni als den Gott, der Varuṇa's Zorn abwendet und ihn versöhnt herbeiführt, wir sahen daraus, dass der zornige Varuṇa die Nacht bedeuten müsse, hieraus können wir für unsern Fall eine Lehre

ziehen. Der die Fesseln lösen sollende Agni bedeutet lediglich den Tag und Nacht scheidenden Gott und die Fesseln sind nur ein Symbol der Nacht. Diese unsere Auffassung wird bestätigt durch die Erzählung des Ait. Brâhm. 7, 14—17, von der ich hier das Wichtigste kurz mittheilen will.

Der König Hariścandra hatte keine männliche Nachkommenschaft und ging desshalb zu Varuṇa, ihn um einen Sohn zu bitten, den er ihm dafür zum Dank opfern wolle. Der Gott erhört des Königs Wunsch und schenkt ihm den Sohn Rohita. Als nun aber Varuṇa denselben für sich zum Opfer begehrt, zeigt Hariścandra sich nicht willfährig, er sucht den Gott hinzuziehen bis der Sohn waffenfähig werde, da der Sohn eines Kshatriya eher zum Opfer nicht geeignet sei. Diese Zeit kommt heran, König H. ruft um sein Versprechen zu erfüllen seinen Sohn, aber Rohita gehorcht dem Willen des Vaters nicht, sondern geht in die Wildniss. Dafür wird jener von Varuṇa mit der Wassersucht bestraft. Rohita hört davon und will den Wald verlassen, als sich Indra in Menschengestalt zu ihm gesellt und ihn weiter wandern heisst. So geht es ihm mehrere Jahre lang. Endlich im sechsten Jahre trifft er den Ṛishi Ajîgarta, der drei Söhne hat, deren zweiter Śunaśśepa heisst. Rohita unterhandelt nun mit dem Ṛishi und verspricht ihm hundert Kühe, wenn er sich durch einen seiner Söhne loskaufen könnte. Sie kommen überein, den zweiten an Stelle von Rohita opfern zu lassen und R. begibt sich mit seinem Stellvertreter zu seinem Vater Hariścandra. Dieser will nun den Sohn des Ajîgarta dem Varuṇa darbringen, aber beim Beginne des Opfers sieht Śunaśśepa, dass er nicht wie ein Mensch getödtet werden soll und beschliesst seine Zuflucht zu den Göttern selbst zu nehmen. Er wendet sich an Prajâpati, der aber sendet ihn zu Agni, Agni zu Savitar, Savitar zu Varuṇa, an den er 31 Verse (ṚV. 1, 24, 6—1, 25, 21, also eine Hymne, in der die Erzählung von ihm schon angedeutet ist!) richtet. Varuṇa aber heisst ihn wieder zu Agni gehen, von diesem muss er sich an die Viśve devâḥ wenden, dann an Indra, der ihn mit einem goldenen Wagen beschenkt und ihn die Aśvins preisen heisst. Von den Aśvins wendet er sich an die Ushas, und während er die Verse an sie hersagt, lösen sich seine Fesseln, H.' Leib

aber wird dünner, bis beim letzten Verse Ś.' Fesseln ganz wegfallen und der König gesund wird.

Dies in allgemeinen Zügen der Inhalt der Erzählung, soweit er für uns von Interesse. Wir sehen die Lösung von Varuṇa's Fesseln gleichwie in der eben citirten Stelle durch Agni hier durch Ushas, die Morgenröthe, vollzogen, so dass wir dadurch noch bestimmter auf die Bedeutung der Fesseln hingewiesen werden. Es ist wohl fraglos, dass wir es hier mit einem völlig entwickelten Ritus zu thun haben und jede Götteranrufung eine gewisse Bedeutung hat. Aber beachtenswerth ist, dass die meisten der genannten Götter in irgend einer Weise zum Tageslicht und zur Morgenfrühe in Beziehung stehen. Am Deutlichsten geben uns die am Schluss genannten Aśvins, die als Götter des Zwielichts der Morgenröthe vorangehen, diesen Hinweis und beachtenswerth bleibt sicherlich auch die dem Agni durch zweimalige Nennung zuertheilte wichtige Rolle. Was die anderen Götter (Viśve devâḥ, Prajâpati) anbetrifft, so ist die Erklärung ihres Auftretens hier schwierig, sie scheinen hier mehr durch ihre Stellung als wichtige Götter überhaupt ihren Platz gefunden zu haben. Doch lässt, wie dem auch sei, diese Stelle keinen andern Schluss zu als jener Ṛigvedavers, dass die Fesseln des Ś. ursprünglich die Nacht oder, was damit identisch ist, den Tod bedeuten, und dass die Befreiung von denselben als ein Gerettetwerden von dem Tode gilt. Diese Anschauung spiegelt uns nun auch die Taitt. Saṃh. wieder, wo es 5, 2, 1, 3 heisst: Śunaśśepam Âjîgartiṃ varuṇo 'gṛihṇât, sa etâṃ vâruṇîm apaśyat, tayâ vai sa âtmânaṃ varuṇapâśâd amuñcad, varuṇo vâ etaṃ gṛihṇâti ya ukhâm pratimuñcata; ud uttamaṃ varuṇa pâśam asmad ity âha etc. „den Ś., den Sohn des Ajîgarta, ergriff Varuṇa; er sah die Varuṇa gehörige ukhâ und befreite sich durch sie von der Varuṇafessel; Varuṇa ergreift den, welcher die ukhâ an sich befestigt; er recitirt den Vers: löse die oberste Fessel von uns" etc. Hier ist die Geschichte von den Fesseln Varuṇa's im Zusammenhange einer Ceremonie erzählt, die sich, wenn wir uns die vorangehenden und folgenden Sprüche (— vishṇoḥ kramo 'sy — agre bṛihann ushasâm ûrdhvo asthâd nirjagmivân tamasaḥ u. s. f.) ansehen, unläugbar auf die Darstellung der Nacht und des Tagesanbruchs bezieht.

Wir finden dieselbe Ceremonie auch in der Vâj. Saṃh. dargestellt und wir wollen dabei einige Augenblicke verweilen, um zu zeigen, dass sich auch hier die Fesseln Varuṇa's auf Nacht (und Tod) beziehen, und daraus für jene obigen Fassungen eine weitere Bestätigung zu finden. Cf. Vâj. Saṃh. 12, 1 ff. und Kâtyây. Śr. S. 16, 5, 1 ff. Nach Kât. 16, 5, 1 befestigt der Opferer am Halse eine Goldplatte mit 21 piṇḍa's*) versehen und in ein schwarzes (Antilopen-) Fell eingenäht u. s. w. und recitirt dazu Vâj. Saṃh. 12, 1 „aufleuchtete weithin bei ihrem Sichtbarwerden die Goldscheibe" etc. Er ergreift dann mit den beiden, Morgenröthe (Tag) und Nacht bedeutenden Iṇḍva's die ukhâ (16, 5, 3) auf beiden Seiten, trägt sie und setzt sie auf die mit dem Tragband (śikya) versehene Âsandî (16, 5, 4. 5) letzteres mit den Worten „devâ agniṃ dhârayan draviṇodâḥ," aus denen hervorgeht, dass die ukhâ Agni darstellt**). Hierauf befestigt er die aus sechs Strängen bestehende (shaḍudyâma) śikyafessel am Halse (Nacken) (16, 5, 6) und streckt Agni zusammen mit dem Tragband nach Osten vor (wodurch der Âditya aufwärts, nach Osten gerichtet wird cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 2, 9). Sûtra 11 folgt die Darstellung der Schritte Vishṇu's, die den Weg der Sonne bezeichnen, wobei Agni immer aufwärts geführt wird und zuletzt blickt er nach allen Gegenden mit dem Yajus: diśo 'nuvikramasva, wodurch Agni die Gegenden alle erlangt (Com. zu Vâj. Saṃh. 12, 5). Er nimmt darauf (Com. zu Vâj. Saṃh. 12, 7) Agni herab, hält ihn über den Nabel (wo auch die Goldplatte hängt) (Kât. 16, 5, 16) und unter Recitation der Worte ud uttamam varuṇa u. s. w. folgt die Lösung der beiden Fesseln, des rukma- und śikyapâśa. Wenn dies geschieht, so stösst er die ukhâ (= Agni) südöstlich vor und recitirt den Spruch: Vâj. Saṃh. 12, 13: agre bṛihannushasâm ûrdhvo 'asthânnirjaganvântamaso jyotishâgât / agnir bhânunâ ruśatâ svaṅga â jâto viśvâ

*) Was diese 21 Knöpfchen bedeuten, zeigt Ait. Brâhm. 4, 18. Sie bezeichnen den längsten Tag des Jahres mit den zehn voraufgehenden und zehn folgenden. Der Tag (vishuvan) selbst repräsentirt die Sonne und ist ein hoher Festtag. — Die Goldplatte ist hier ein Symbol der Sonne; cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 1, 3 ff.

**) Vgl. auch die vorhergehenden Sprüche, die die ukhâ ebenfalls als Agni bezeichnen (Vâj. Saṃh. 12, 2).

sadmânyaprâḥ // „der gewaltige trat empor an der Spitze der Morgenröthen; dem Dunkel entstiegen kam er mit dem Glanz heran. Agni mit trefflichen Gliedern füllte mit leuchtendem Strahl alle Sitze bei seiner Geburt."

Diese hier nur kurz angedeuteten rituellen Vorgänge symbolisiren ohne Frage Anschauungen aus der Natur und zwar die Beziehungen des Sonnengottes (Agni) zum Tage und zur Nacht. Die Fessel, welche die goldene Platte enthält und dem Yajamâna um den Hals gebunden wird, kann nur ein Symbol der Nacht sein, die in gleicher Weise, wie sie die Sonne gefesselt hält, den Opferer umschlingt. Eine ähnliche Idee muss dem śikyapâśa zu Grunde liegen, dessen sechs Stricke wahrscheinlich auf die sechs Gegenden zu deuten sind, über die das Dunkel ausgebreitet ist (cf. Śat. Brâhm. 6, 7, 1, 16; dass sich dieselben auf die ṛitu's beziehen sollten, scheint weniger wahrscheinlich). Werden nun die Fesseln gelöst, so tritt Agni hervor und bringt, wie der Spruch „agre bṛihan" zeigt, den Tag herbei. Verstehe ich die Ceremonie recht, so wird zuerst vor der Lösung der Fesseln der Lauf Agni's symbolisch beschrieben und hierdurch angedeutet, dass er die Ursache der Befreiung von denselben ist. Mit den Worten „ud uttamam" beginnt dann die Ausführung des vorher angedeuteten.

Wir sehen, dass auch hier die Fesseln Varuṇa's denselben Sinn haben, auf den wir vorher geführt wurden, dass sie Repräsentanten der alles zwingenden Nacht sind, von deren Macht Agni befreit. Was nun die Sage von Śunaśśepa*) anbetrifft, von der wir hierbei ausgingen, so hat schon Roth darauf aufmerksam gemacht, dass die Erzählung des Ait. Brâhm. nicht aus einem Gusse ist und es scheint, — um anderes zu übergehen — gerade die Erzählung von Hariśandra mit Rohita einer- und von Śunaśśepa andererseits zusammengesetzt und vielleicht tendenziös verschmolzen worden zu sein; denn der Veda selbst kennt nur die Sage von Ś., wie jeder aus einer Vergleichung der angeführten Stellen ersieht. Bezüglich der ersteren verweise ich auf Späteres; was die letztere anbe-

*) Weiteres über dieselbe siehe bei Roth: „Die Sage von Śunaḥśepa." Weber, Ind. Stud. I. pag. 457 ff. II. pag. 112 ff.

trifft, so können wir zweifeln, ob sie Historisches enthalte oder ob hier nicht wie so oft im Veda ein aus Naturanschauungen erwachsenes Geschichtchen vorliegt, welches ursprünglich nur eine poetische Ausschmückung von Tag und Nacht in ihrem Verhältniss zu den Menschen war — gerade so wie dasselbe in jener vorhin erörterten Vasishṭhahymne dichterisch ausgemalt worden ist. Dies ist schwer zu entscheiden. Roth sagt, dass jene Angaben des Ṛigveda nichts enthalten, das auf Fesselung Ś.' vor dem Altare und zum Zweck des Geschlachtetwerdens im Opfer deutete und wendet sich gegen die Beziehung des Wortes yûpa auf Opferpfosten in der zweiten Stelle, was schon darum nicht zulässig sei, weil in der ersteren von 3 Pflöcken (drupada) die Rede sei. Letztere Schwierigkeit lässt sich indess dadurch beseitigen, dass wir für drupada die gewöhnlichere Bedeutung „Holzsäule, Pfosten" verlassen und „Baumstelle" wählen, so dass unter den drei drupada eine Fesselung an drei Stellen des Pflockes, oben in der Mitte und unten zu verstehen wäre, eine Art des Bindens, auf die der Spruch selbst „ud uttamam" auch hinweist. Mir scheint diese Auffassung mehr für sich zu haben als die andere, dass Ś. von den Feinden an drei Pflöcke mit dem Leibe und den ausgestreckten Armen gekettet sei, bis die ihm zugedachte Marter oder Strafe vollzogen wird (siehe II. pag. 110. 111), denn für diese liegt gar kein Anhalt vor. Wie dem aber auch sein mag, wir müssen jedenfalls davon ausgehen, dass die Fesseln, die Varuṇa anlegt oder abnimmt, Krankheit und Tod (wie auch Roth hervorhebt) bedeuten, wir müssen ferner erwägen, dass in der ersten Stelle des Ṛigveda der Schlussvers lautet: „löse, o Varuṇa, die oberste, unterste, mittlere Fessel, möchten wir dann, o Âditya, in deinem Bereich sündlos sein gegenüber der Aditi" und dass hierdurch die Lichtgöttin Aditi und der Lichtgott Varuṇa im bestimmten Gegensatz zu den Fesseln stehen, dass ferner in der andern Ṛigvedastelle Agni, der des Morgens Varuṇa versöhnt herbeiführende Gott, als der Befreier galt, dass der Taitt. Saṃh. zufolge der Opferer sich durch die ukhâ (= Agni) von Varuṇa befreit und im Ait. Brâhm. die Mantra's an die Ushas diesen Erfolg haben, — wenn wir dies alles erwägen, so können wir zu keinem andern Schluss kommen als dass die Fesseln Varuṇa's ursprünglich

lediglich die Nacht bedeuten und hierin der Grund liegt, warum sie ein Ausdruck des Todes sind. Mag Śunaśśepa eine historische Person sein oder nicht, mag eine Opferung und Befreiung eines Śunaśśepa ein Factum sein oder nicht, die Erwähnung der Fesseln Varuṇa's und die Lösung von denselben durch den Gott selbst ist jedenfalls dabei nur ein aus der Anschauung von Varuṇa's Herrschaft über die Nacht (und den Tag) und aus der Identification von Leben und Tod mit Licht und Dunkel entstandenes Bild.

Einen weiteren Beweis, dass die Fesseln ursprünglich die Nacht bedeuten, sehe ich in dem Gegensatz, in welchem sie ṚV. 10, 85, 24 zu „ṛitasya yoniḥ“ und „sukṛitasya lokaḥ“ stehen. pra tvâ muñcâmi varuṇasya pâśâd yena tvâbadhnât savitâ suśevaḥ / ṛitasya yonau sukṛitasya loke 'rishṭâṃ tvâ saha patyâ dadhâmi // „ich löse dich von Varuṇa's Fessel, mit der dich Savitar, der freundliche, band; in den Schoss des Wahren, in die Welt des Wohlgefügten bringe ich dich (o Weib) unversehrt zusammen mit dem Gatten.“ Es ist klar, dass in diesem dem Hochzeitsritual angehörigen Mantra, die Fesseln keinen andern Sinn haben können als den der in ihrer ursprünglichen Bedeutung von Nacht liegt, den des Schlechten, Unheilvollen. Sehr zu beachten ist für die Prüfung der Richtigkeit unserer Auffassung auch hier in den Fesseln einen Ausdruck für Nacht (= Unheil) zu sehen, der Umstand, dass Savitar, der Gott, der Tag und Nacht heraufführt, mit denselben bindet und dass der Schoss des ṛita, welches wir bereits als einen Ausdruck für das Wahre (= Licht) kennen lernten, den Gegensatz zu diesen Stricken bildet. Wir dürfen es als ein weiteres Beweismoment für unsere Argumentation ansehen, wenn Śat. Brâhm. 3, 7, 4, 1 die Schlinge Varuṇa's (rajjuḥ) darum als ṛitasya pâśaḥ bezeichnet wird, weil dann dieselbe nicht verletzt; pâśa steht also hier indirect im Gegensatz zu ṛita, das als ein euphemistischer Ausdruck für sie verwandt wird. Es sei hierbei noch einer interessanten Stelle des Ṛigveda gedacht, die zwar nicht ausdrücklich die Fesseln Varuṇa's erwähnt, aber doch durch die Gegenüberstellung des Lichtes und des Wohnens ausserhalb desselben eine Art Paraphrase zu diesen vom Gegensatz des ṛita und der Fesseln handelnden Versen bietet: ṚV. 2, 28, 7: mâ no vadhair

varuṇa ye ta ishṭâv enaḥ kriṇvantam asura bhrîṇanti / mâ jyotishaḥ pravasathâni ganma vi shû mridhaḥ śiśratho jîvase naḥ // „Nicht (vernichte) uns, o Varuṇa, mit den Waffen, o A., welche auf dein Geheiss den Frevler strafen; nicht wollen wir ausserhalb des Glanzes wohnen; die Feinde löse auf, damit wir leben;“ — eine Stelle, die uns das Ausserhalb - des - Glanzes - wohnen deutlich als die Strafe Varuṇa's zeigt, uns also ganz offenbar nur eine Variation jener eben besprochenen Anschauung von der Fessel, dem Gegensatz des ṛita bietet.

Hiermit sind indess die Stellen noch nicht erschöpft, die die Fesseln Varuṇa's als die der Nacht erweisen. So erwähne ich Taitt. Saṃh. 1, 3, 4[1], wo dieselben im directen Gegensatz zu suvar, vaiśvânaram jyotiḥ stehen: idam ahaṃ nir varuṇasya pâśât suvar abhi vikhyesha ṃvaiśvânaraṃ jyotiḥ / „hier bin ich frei von V.' Fessel, sehen möge ich den Glanz, den Vaiśvânaraschimmer.“ Man beachte ferner Vâj. Saṃh. 8, 23 namo varuṇâyâbhishṭhito varuṇasya pâsaḥ „Verehrung dem Varuṇa; niedergetreten ist Varuṇa's Fessel.“ Dieser Spruch wird recitirt, wenn der Opferer in das Bad steigt und mit den Füssen in das Wasser tritt. Letzteres soll demnach die Fessel bedeuten; man darf sich indess durch den Anschein nicht täuschen lassen und hier die Fessel auf die Wassersucht beziehen, denn bei näherer Untersuchung liegt hierzu kein Grund vor. Sowohl in der Vâj. Saṃh. als bei Kâtyâyana (10, 8, 15) geht kurz vorher der Spruch: breiten Weg machte König Varuṇa für die Sonne etc. (s. o.!), welchen der Yajamâna mit dem Gesicht nach Osten spricht und unmittelbar darauf wird ein Holzstück in die Wasser geworfen mit dem Yajus: „Agni's Angesicht drang in die Wasser ein, der Wasser Sohn, das Asurya beschützend (sic). In jeder Wohnung ehre die Samidh; deine Zunge strecke sich nach der Butter*).“ Erwägen wir nun ausserdem, dass kurz hierauf bei Kâtyâyana (10, 8, 27) einer Spende an Agni-Varuṇa gedacht wird, so glaube ich recht zu urtheilen, wenn ich hier die Fessel Varuṇa's auf nichts anderes beziehe als das in die Himmelswasser eingedrungene Dunkel; dass unter den Wassern Himmelswasser hier zu

*) Es werden dabei auch âjyaspenden dargebracht.

verstehen sind, zeigt der citirte Spruch: Agni's Angesicht etc. Vâj. Saṃh. 8, 24 (cf. auch Taitt. Saṃh. 1, 4, 45, 1 und 6, 6, 3, 2).

Ebenfalls auf die Nacht scheint mir Varuṇa's Fessel sich in Taitt. Saṃh. 6, 2, 9, 1. 2 zu beziehen: baddham ava syati varuṇapâśâd evai 'ne muñcati, pra ṇenekti medhye evai 'ne karoti . sâvitriya 'rcâ hutvâ havirdhâne pra vartayati savitṛiprasûta evai 'ne pra vartayati . varuṇo vâ esha durvâg ubhayato baddho yad akshaḥ, sa yad utsarjed yajamânasya gṛihân abhyutsarjet; suvâg deva duryâñ â vade 'ty âha gṛihâ vai duryâḥ, śântyai. „Die gefesselte bindet er los; von der Varuṇafessel befreit er die beiden; er reinigt sie; zum Opfer macht er sie geeignet. Mit einem Verse an Savitar geopfert habend setzt er die beiden havirdhâna's in Bewegung; von Savitar geheissen setzt er sie in Bewegung. Varuṇa ist mit üblem Wort die von beiden Seiten gefesselte Axe; knarrte sie, so knarrt sie zu des Opferers Wohnung hin „mit gutem Wort rede, o Gott, die Wohnung an" sagt er (duryâḥ = gṛihâḥ) zur Śânti. Der Umstand, dass er „von Savitar geheissen" die havirdhâna's in Bewegung setzt und dies mit einem Vers an Savitar geschieht und diesem die Fesseln Varuṇa's gegenüber stehen, beweist wiederum, dass die letzteren lediglich ein Symbol sind für die Nacht.

Es mag hier noch ein Gebrauch des Rituals eine Stelle finden, der von dem Verhältniss Agni's und Varuṇa handelt und ebenfalls hier Varuṇa als die Nacht zeigt, also gänzlich abweicht von der Seite 35 ff. besprochenen Auffassung dieser beiden Götter: Taitt. Saṃh. 5, 1, 5, 2. 3*): sujâto jyotishâ sahe 'ty anushṭubho 'pa nahyaty, anushṭup sarvâṇi chandâṅsi, chandâṅsi khalu vâ agneḥ priyâ tanûḥ, priyayai 'vai 'naṃ tanuvâ pari dadhâti; veduko vâso bhavati ya evaṃ veda vâruṇo vâ agnir upanaddha; ud u tishṭha svadhvaro "rdhva û shu ṇa ûtaya iti sâvitrîbhyâm ut tishṭhati, savitṛiprasûta evâ 'syo "rdhvâm varuṇamenim utsṛijati. Mit den Worten: sujâto jyotishâ saha bindet er Agni in das Anushṭubhmetrum ein; Anushṭubh bedeutet alle Metra; die Metra sind Agni's liebe Körper; mit liebem Körper umgibt er ihn. Es kennt das Gewand wer so weiss; dem Varuṇa gehört der eingebundene

*) Cf. auch 5, 1, 6, 1.

Agni. Mit den beiden an Savitar gerichteten Versen: ud u tishṭha svadhvaro "rdhva û shu ṇa ûtaye erhebt er sich; von Savitar geheissen entlässt er aufwärts sein Varuṇageschoss etc. Wir sehen diese Stelle weicht ab von den unter Agni-Varuṇa citirten, weil dort Varuṇa durch seine Verbindung mit dem Lichtgott zu einem freundlichen Gotte wurde, während er hier Agni feindlich gegenübertritt. Wir haben in ihr demnach ein Seitenstück zu dem S. 41 besprochenen Vedaverse, der von dem entflohenen Agni handelt; denn beide Anschauungen sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Naturerscheinung, dass Agni des Nachts verschwunden ist.

Ist nun die Nacht dem indischen Geiste mit Ungemach, Bedrängniss u. s. f. identisch, so haben wir jetzt natürlich auch die Stellen hier anzuschliessen, welche von derartigem handeln und ich beginne mit einigen Ṛigvedaversen 2, 28, 5 vi mac chrathâya raśanâm ivâga ṛidhyâma te varuṇa khâm ṛitasya / mâ tantuś chedi vayato dhiyam me mâ mâtrâ śâry apasaḥ pura ṛitoḥ // „Löse von mir gleich einem Strick die Sünde; mögen wir, o Varuṇa, fördern deines ṛita Quell; nicht reisse der Faden mir, der die Ceremonie ich webe; nicht werde das Mass des Werkes zertrümmert vor der Zeit (durch einen Fehler bei der Ceremonie)." 6. apo su myaksha varuṇa bhiyasam mat samrâḷ ṛitâvo 'nu mâ gṛibhâya / dâmeva vatsâd vi mumugdhy aṅho nahi tvad âre nimishaś caneśe. // „Weg treibe in vortrefflicher Weise, o Varuṇa, die Furcht von mir; o Allherrscher, ṛitareicher, nimm dich meiner an. Gleichwie von einem Kalb die Fessel löse die Bedrängniss; nicht bin ich von dir fern über einen Augenblick Herr." 10, 97, 16: muñcantu mâ śapathyâd atho varuṇyâd uta / atho yamasya paḍbîśât sarvasmâd devakilbishât „(die Kräuter) sollen mich befreien von Unglück durch Fluch oder von Varuṇa her; von Yama's Fussfessel, von jeder Götterbeleidigung." 7, 86, 5: ava dugdhâni pitryâ sṛijâ no 'va yâ vayaṃ cakṛimâ tanûbhiḥ / ava râjan paśutṛipaṃ na tâyuṃ sṛijâ vatsaṃ na dâmno vasishṭham // „Erlass die Uebelthaten unserer Väter, erlass worin wir selbst gefehlt (d. h. die Folgen unserer Fehler); lass, o König, gleich wie einen rinderlustigen Dieb (so G.K.R.) den Vasishṭha von der Fessel los. 1, 25, 2 mâ no vadhâya hatnave jihîḷânasya rîradhaḥ / mâ hṛiṇânasya manyave / „nicht

überantworte uns dem vernichtenden Schlage des Feindes, nicht dem Grimme des Zürnenden.“ 2, 28, 7 S. Seite 59. 2, 28, 9: para riṇâ sâvîr adha matkritâni mâhaṃ râjann anyakritena bhojam / avyushṭâ in nu bhûyasîr ushâsa â no jîvân varuṇa tâsu śâdhi. // „Beseitige die von mir begangenen Fehler, nicht will ich büssen anderer Schuld. Noch sind nicht aufgegangen zahlreichere Morgenröthen; diesen weise, o Varuṇa, uns lebend zu.“ 7, 86, 4: kim âga âsa varuṇa jyeshṭhaṃ yat stotâraṃ jighâṅsasi sakhâyam / pra tan me voco dûḷabha svadhâvo 'va tvânenâ namasâ tura iyâm. // „Was war's, o V., für ein Vergehen, dass du den besten, den befreundeten Sänger tödten willst*)? Das künde mir, schwer zu täuschender, svadhâreicher; sündlos möchte ich zu dir mit Verehrung eifrig kommen**).“ Aus dem Atharvaveda führe ich an: 2, 10, 1: kshetriyât tvâ nirrityâ jâmiśaṅsâd druho muñcâmi varuṇasya pâśât „ich befreie dich von dem kshetriya***), von Nirriti, von dem Verwandtenfluch, von der schädigenden Fessel Varuṇa's.“ 4, 16, 6: ye te pâśâ varuṇa saptasapta tredhâ tishṭhanti vishitâ ruśantaḥ / sinantu sarve anritaṃ vadantaṃ yaḥ satyavâdyati taṃ srijantu // „deine sieben fältigen Fesseln stehen dreifach (zum Fange) geöffnet, die verletzenden; fesseln mögen alle den Unrechtes sprechenden; lassen sollen sie den, der wahres spricht.“ Vergl. noch A.V. 6, 121, 1. 2; 7, 83, 1. 2. 3. 4; 10, 5, 44; 14, 2, 49 u. a.

Wenn wir nun hinzunehmen, dass Varuṇa ein Gott der Wasser ist, so ist es erklärlich, dass auch die mit den Wassern zusammenhängende Krankheit als von ihm ausgehend betrachtet wird, und sie bildet eine specielle Art des von ihm gesandten Ungemachs, d. h. es wird

b) Varuṇa's Fessel ein Ausdruck für die Wassersucht.

Den Uebergang gibt uns ein Lied des Rigveda an, welches Varuṇa deutlich als den mit der Wassersucht strafenden

---

*) Varuṇa erscheint daher auch einmal als Todesgott neben Yama RV. 10, 14, 7: gehe vor, vorwärts auf den alten Pfaden, wo unsere Vorväter gingen. Beide Könige wirst du sehen, die an der svadhâ sich erfreuen, Yama und Varuṇa, den Gott.

**) Weitere Stellen aus dem RV. sehe man Cap. IV.

***) Roth: chronisches Uebel, — vielleicht Erbübel, von kshetra Mutterleib?

Gott kennzeichnet, wenn dieselbe auch noch nicht als eine Fessel desselben in ihm bezeichnet ist. Dasselbe lautet: R̥V. 7, 89, 1 „Nicht mög' ich, o König, eingehen in das Haus aus Erde; sei gnädig trefflicher Herrscher, Gnade gib. 2. Wenn ich gleich wie ein aufgetriebener Schlauch, wie ein schwankender schreite, mit Waffen versehener, sei gnädig, trefflicher Herrscher, Gnade gib. 3. Durch der Einsicht Schwäche ging ich irgendwie, o reiner, fehl, sei u. s. w. 4. Obwohl er in der Wasser Mitte stand dürstete deinen Sänger, sei u. s. w. 5. Was auch immer für eine Beleidigung wir Menschen am Göttergeschlecht begehen, wenn wir aus Verblendung deine Satzungen verletzten, nicht tödte uns, o Gott, wegen dieser Sünde." Ferner vergleiche man eine zur Befreiung von der Wassersucht recitirte Hymne. A.V. 1, 10. daselbst heisst es Vers 2: „Verehrung sei, o König Varuṇa, deinem Zorn; jegliches Unrecht ahndest du ja, o Gewaltiger; tausend andere gestatte ich dir zugleich; dieser möge als der deine 100 Jahre leben," siehe auch Vers 4: „ich befreie dich von Vaiśvânara (= Varuṇa) vom grossen Meer." A.V. 4, 16, 7: „Mit hundert Fesseln, o Varuṇa, umgib ihn, nicht werde der Unrechtes redende von dir befreit, o Männerschauender. Sitzen soll der Bösewicht den Leib hängen lassend gleichwie eine Tonne ohne Reif umwunden werdend," siehe auch Vers 8. 9.

Unter dieselbe Auffassung glaube ich nun auch einige Stellen der Taitt. Saṃh. rechnen zu sollen, die uns auch Varuṇa als Wassergott aber in einer besondern Weise zeigen. Taitt. Saṃh. 2, 3, 12, 1 heisst es: „Prajâpati führte dem Varuṇa das Ross fort; er griff seine eigene Gottheit an; er wurde ringsum wassersüchtig; er sah die Varuṇa gehörige Puroḍâśgabe auf vier Scherben und nahm sie (darbringend) heraus; daher wurde er von Varuṇa's Fessel befreit. Varuṇa ergreift den, welcher ein Pferd nimmt; so viel Pferde er ergreift, so viel mal möchte er vierscherbige Puroḍâśgaben herausnehmen; Varuṇa geht er durch seinen eigenen Antheil an, der befreit ihn von der Varuṇafessel." Wie so oft bei Erzählungen der Vedalitteratur, dürfte auch die vorliegende einen tieferen Hintergrund haben als der erste Blick glauben lässt. Wir haben S. 34 Varuṇa in engster Verbindung mit dem Ross gesehen und die Erinnerung daran muss uns veranlassen auch hier

nach tieferen Beziehungen zu forschen. Ich glaube, dass derselbe Gedanke hier zu Grunde liegt, wie bei der Varuṇapraghâsafeier. Diese wird nämlich zur Lösung von Varuṇa's Schlingen veranstaltet und ist das zweite Viermonatopfer, das auf den Vollmond des Âshâḍha oder Śrâvaṇa fällt. Beides sind aber Monate der Regenzeit und so, glaube ich, werden Varuṇa's Fesseln ein Ausdruck für diese selbst sein sollen*). Dies angewandt auf unsere Erzählung gibt einen sehr guten Sinn. Auch hier kann unter „Wassersucht" die Regenzeit zu verstehen sein, die eintritt beim Verschwinden des Sonnenrosses hinter Wolken und was Prajâpati anbetrifft, so darf er sehrwohl als Repräsentant des Eintritts der Regenzeit gelten, da er ja Herr der Zeugungskraft ist. Die Wassersucht, mit der er gleichsam, beim Verschwinden der Sonne bestraft wird, bedeutet die Wasser, mit denen er scheinbar erfüllt ist und die Erde befruchtet**). Eine Bestätigung für diese Fassung liegt auch darin, dass soviel Scherben gebraucht werden, als Monate der Regenzeit sind; denn der Grund der Taitt. Saṃh., dass das Ross vier Füsse habe und darum vier Scherben seien, ist doch schwerlich stichhaltig***).

Gehen wir hiervon aus, so gewinnen wir auch eine Handhabe zur Erklärung der oben erzählten Geschichte von Hariścandra und Rohita, welche mit der von Śunaśśepa in einen

*) Wenn dabei Varuṇa zu Ehren Gerste gegessen wird oder demselben sonst Gerste dargebracht wird, so bezieht es sich vielleicht auf die durch Regen entstehende Fruchtbarkeit. cf. Śat. Brâhm. 5, 2, 5, 13; 13, 3, 8, 5 u. a. — Die Regenzeit fesselt gleichsam die Geschöpfe selbst mit Wassersucht; daher heissen sie Śat. Brâhm. 2, 5, 2, 2 davon befallen, auch 5, 2, 4, 2. Prajâpati befreit sie. — S. auch Taitt. Saṃh. 2, 1, 2, 1, wo wir wieder Beziehungen zwischen Prajâpati und Varuṇa haben, zu welchem des ersteren Geschöpfe gehen. Schon die häufige Verbindung beider Götter deutet darauf hin, dass dies keine rein erfundenen Histörchen sind.

**) Ueber Prajâpati als Veranlassung des Regens cf. Taitt. Saṃh. 2, 1, 8, 5 prâjâpatyaṃ krishṇam â labheta vṛishṭikâmaḥ, prajâpatir vai vṛishṭyâ îśe, prâjapatim eva svena bhâgadheyeno 'pa dhâvati, sa evâ 'smai parjanyaṃ varshayati; krishṇo bhavaty, etad vai vṛishṭyai rûpaṃ etc.

***) Das Weitere über Varuṇa's Verhältniss zu den Wassern und die ihm darum gehörigen Thiere s. Capitel VI.: „Varuṇa und die Wasser." — Durch seine Beziehung auf die Regenzeit lässt sich RV. 6, 74, 4 deuten, wonach Soma-Rudra von den Fesseln Varuṇa's lösen sollen. Soma-Rudra sind Regengötter und sollen demnach von dem allzuvielen Regen befreien.

äusseren Zusammenhang gebracht ist. Hariścandra bedeutet den „Glänzenden" und wenn der Sohn des „Glänzenden" Rohita „der Rothe" sich entfernt, so dürfte der Gedanke an ursprüngliche Naturverhältnisse nahe liegen. Muir bezeichnet Rohita mit Recht als „a form of the Fire and of the Sun" und wenn der „Glänzende" (= Himmel) mit Wassern sich bedeckt, so verschwindet die Sonne. Dazu passt es vortrefflich, dass Indra sich zu dem abseits wandernden Sonnengott gesellt und ihn weiter wandern heisst, da Indra doch ein Gott der Wasser ist. Unklar bleibt mir nur, wie die Zahl der Jahre, welche Rohita im Walde sich befindet, zu deuten sei*).

Wir können uns mit diesen Stellen begnügen, weil durch sie die Gesichtspunkte alle erledigt sind, die ich für die Fesseln Varuṇa's (= Nacht und Tod und = Wassersucht) gefunden habe und auch die andern etwa noch hinzuzufügenden Stellen mir keinen weiteren Gesichtspunkt eröffnet haben**). Andere Stellen, die Varuṇa anders als durch das von ihm verhängte Ungemach oder Krankheit, auf die Nacht beziehen liessen, habe ich im Ṛigveda nicht gesehen und keine, die ausschliesslich ihn als Gott der Nacht zu bezeichnen geböte. Könnte Varuṇa ausschliesslich oder vorwiegend in dieser Weise gefasst werden, so wäre der Zusammenhang zwischen dieser Seite seines Charakters und der andern als allumfassender Himmelsgott schwer zu ermitteln; wir gelangen nur zu einer ungezwungenen naturgemässen Anschauung von ihm, wenn wir ihn in gleicher Weise über die Nacht wie über den Tag regierend nehmen und davon ausgehen, dass die vedischen Dichter bald diesen bald jenen Charakterzug betonten, je nach ihren augenblicklichen Gefühlen und Neigungen. Wäre Varuṇa nur oder vorwiegend in der von uns bekämpften Weise zu

*) Vielleicht ist mit Beziehung auf Varuṇa als Licht- und Regenhimmel auch Śat. Brâhm. 5, 4, 5, 1 zu erklären, wenn es daselbst heisst, dass von Varuṇa, als er geweiht war (mit Wassern; = Regenhimmel), Glanz weg ging.

**) Wenn es RV. 7, 84, 2 heisst, dass Indra-Varuṇa mit Fesseln ohne Stricke fesseln, so scheint mir das nur ein allgemeiner Ausdruck für sie als Bewältiger und Vernichter des Unrechts zu sein; darum heissen RV. 7, 65, 3 auch Mitra-Varuṇa „die an Fesseln reichen" und „des Unrechts Knebler."

erklären, so würden wir erwarten dürfen, ihn viel weniger verehrt als fortgewünscht zu sehen, da er dann mit den Rakshas im Wesentlichen übereinstimmte, die Agni beseitigt.

Im Atharvaveda habe ich eine Stelle gefunden, die ihn durch seine Stellung Mitra gegenüber als Gott der Nacht erweist und mir darum ziemlich spät erscheint. 9, 3, 18: iṭasya te vi critâmyapinaddham apornuvan / varuṇena samubjitâm mitraḥ prâtar vyubjatu // „aufdeckend löse ich das Verhüllte der Matte (was an dir die Matte umhüllte). Die von Varuṇa verdeckte soll Mitra früh aufdecken" (die śâlâ) und ebenfalls hierher mag A.V. 6, 46, 1 gezogen werden, woselbst seine Gattin genannt ist, die hier mit der Nacht identisch sein muss: yo na jîvo 'si na mṛito devânâm amṛitagarbho 'si svapna / varuṇânî te mâtâ yamaḥ pitârarur nâmâsi // „Nicht bist du lebend, nicht todt, der Götter unsterblicher Spross bist du, o Schlaf; Varuṇânî ist deine Mutter, Yama dein Vater. Araru ist dein Name"*). Das reichhaltigste Material für Varuṇa = Nacht liefert uns erst die spätere Litteratur, wo sie ihn wie in der Atharvavedastelle in Gegensatz zu Mitra stellt; indem sie Mitra, seine ursprüngliche Bedeutung verlassend, als den freundlichen zum Tage macht, tritt jener in bestimmten Gegensatz zu dem freundlichen und wird der schreckliche Gott, so dass Varuṇa und Mitra in den Brâhmaṇa's häufig**) Tag und Nacht bedeuten, was für den andern älteren Theil des Veda entschieden in Abrede zu stellen ist. Diesen Charakter tragen denn auch Thiere etc., die beiden Göttern gemeinschaftlich gehören und durch ihre schwarz-weisse Farbe ihre Zugehörigkeit zu den beiden beweisen. So ist dies der Grund, wenn Taitt. Saṃh. 2, 1, 7, 4 eine zweifarbige Kuh***) genommen wird. Oder man wählt gleichzeitig etwas weisses für Mitra und etwas schwarzes für Varuṇa; siehe z. B. Taitt.

*) Nicht hierher gehört Vâj. Saṃh. 29, 6, wo ushâsânaktâ „antarâ mitrâvaruṇâ caranti" heissen. Mahîdhara erklärt es durch „dyâvâpṛithivyor madhye;" es heisst aber „eingehend in M.V." (als Göttern des Tages).

**) Sie gelten indess auch in den Brâhmaṇa's als Götter des Regens, wofür der Grund später erkannt werden wird.

***) Warum die Kuh ihnen gehört, s. unter Mitra-Varuṇa.

Saṃh. 2, 1, 9, 3, wo ein weisser Yûpa für Mitra, ein schwarzer für Varuṇa genommen wird etc.*).

Ich will zum Schluss dieses Capitels, das uns Varuṇa als Herrscher über Tag wie Nacht zeigte, noch einer Erzählung des Śat. Brâhm. (11, 6, 1) gedenken, die durch die vorangegangene Schilderung neues Licht empfängt. Weber hat dieselbe bereits früher unter dem Titel „Eine Legende des Śatapatha-Brâhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode" besprochen**) und in feiner Weise darin viel altes Gut erkannt.

Wir sehen in ihr, wie Bhṛigu, der Sohn Varuṇa's, sich über seinen Vater erhebt, weil er ihn an Wissen für geringer hält, als sich selbst. Darum wird Bhṛigu von seinem Vater nach Osten und Süden, Westen, Norden gesandt, damit Bhṛigu die verschiedenen Höllen kennen lerne. Zuletzt wandert er längs der oberen Zwischengegend, zwischen den beiden ersten, und trifft auf zwei Frauen, zwischen denen ein Mann steht, schwarz, mit gelben Augen, einen Stock in seiner Hand; wie er dies sieht, kehrt er mit Grausen heim.

Weber hat Recht, hier von einer alten Vorstellung zu reden und in diesem Manne Varuṇa selbst als Himmelsherrn zu sehen, obwohl er von Varuṇa nach der Erzählung getrennt ist. Ich möchte nun mit Zugrundelegung unserer vorangehenden Darstellung für einige weitere Punkte dieser Erzählung eine Deutung vorschlagen, die den Ursprung der Mythe zu enträthseln sucht. Die in ihr sich findende Wiedervergeltung scheint das Spätere zu sein, alles Uebrige dagegen altes Gut, denn der Ṛigveda legt die Strafen der Bösen, wie Weber auch hervorhebt, mehr in die rasche Vernichtung derselben als in eine Bestrafung derselben nach dem Tode in Höllen.

Was nun hier das Verhältniss Bhṛigu's zu Varuṇa anbetrifft, so dürfte uns dieses zurückführen zu den oben darge-

---

*) Man beachte auch in dieser Stelle die Worte: mitreṇai 'vâ 'smai varuṇaṃ śamayati „durch Mitra besänftigt er ihm den Varuṇa," wodurch wir auf eine ganz dem Rigveda entsprechende Anschauung zurückgeführt werden, derzufolge die Lichtgötter früh den Varuṇa versöhnen (und ihn sein Licht herbeiführen lassen).

**) Bezüglich des Näheren verweise ich auf: Weber, Indische Streif. I., S. 20 ff.

legten Beziehungen zwischen dem Himmelsgott und Agni. Bhṛigu kann nur ein anderer Name sein für den Feuergott, denn die Bedeutung von Bhṛigu ist, worauf Weber bereits aufmerksam machte (bhṛig, φελγ, φλεγ), „der brennende, glänzende.“ Nun wissen wir, wie auch im Ṛigveda Agni sich von Varuṇa entfernt und er dem V. erzählt, er habe aus Furcht vor dem Hotaramt sich geflüchtet. Die Gründe seiner Entfernung sind hier nun freilich andere, aber die Thatsache von dem entfernten Agni bleibt bestehen. Diese bedeutet aber nichts anderes als den Nachts geschwundenen Lichtglanz, ohne den Varuṇa schrecklich erscheint, weil alle vier Gegenden mit dem hohen Himmel selbst Finsterniss deckt. Auf dies letztere deutet der „schwarze Mann“ hin, der in der obern Gegend steht und durch seinen Stab seine Herrschaft über alles andeutet, und in den Schrecken der sich über alles hin verbreitenden Nacht liegt die Veranlassung, in den vier ebenfalls von ihr umfassten Himmelsrichtungen Wohnungen des Schreckens zu sehen. Dies dürfte der Rahmen sein, in welchen die Speculation der Brâhmaṇa's ihre Lehre von der Verletzung der Thiere etc. beim Opfer und von der Wiedervergeltung hineinspannte, wobei Thiere und Bäume etc. den einzelnen Gegenden nach bestimmten Anschauungen zuertheilt wurden.

Wenn nun weiter Bhṛigu der Sohn Varuṇa's heisst, so genügt zur Erklärung der Hinweis auf das nahe Verhältniss beider, nach welchem Agni Varuṇa's Bruder oder Gefährte heisst oder deutlich in einer gewissen Unterordnung steht (cf. ṚV. 10, 124, 3 śaṅsâmi pitre asurâya śevam); es kann auch sein, dass die Idee von dem himmelentsprossenen Feuer zu Grunde liegt, denn wir werden unten sehen, dass Agni dem Himmels-asura entstammt, dessen bestimmterer Ausdruck Varuṇa ist (s. Cap. IX).

Der Umstand nun, dass Bhṛigu sich an Wissen über Varuṇa erhebt, scheint ebenfalls auf vedische Anschauungen zurückzugehen. Weniger darin, dass Agni allwissend wie der Himmelsgott heisst (ṚV. 10, 11, 2), liegt der Grund hierzu, sondern vielmehr in dem Umstande, dass Varuṇa's Wesen erst durch Verbindung mit Agni voll wird, dass Agni ihn zum Lichtgott macht und ihn Morgens wieder herbeibringt, dass Agni darum gleichbedeutend ist mit Varuṇa, wie wir sie ja

auch beide wirklich identificirt finden. Wenn wir hieran denken, wenn wir uns weiter vergegenwärtigen, dass dieser Agni sich nun des Abends entfernt, so konnte solch eine Anschauung leicht der Anlass einer Legende sein, die den Sohn sich über den Vater überheben und von ihm (Abends) fortgeschickt werden lässt, damit er das andere Machtgebiet Varuṇa's auch kennen lerne, nämlich den schrecklichen Varuṇa. Eine Anspielung auf beide Machtgebiete des Himmelsgottes, auf Tag und Nacht, sehe ich, sowohl in den beiden gelben Augen (Sonne und Mond R̥V. 8, 41, 9), als auch in den beiden ihm zur Seite stehenden Frauen; die eine, die Schöne, ist die Repräsentantin des Tages und des mit ihm zusammenhängenden Guten, Wahren; die andere, die Ueberschöne (d. i. Geschminkte), bedeutet das Schlechte, Unwahre und ist darum ein Ausdruck für die Nacht.

Schwierigkeiten macht mir nur die Erklärung, warum Bhr̥gu gerade nach den vier Gegenden wandère; es ist möglich, dass darunter nur das Gebiet der Nacht, die sich überall hin ausbreitet, zu verstehen ist, aber vielleicht hängt diese Legende mit gewissen rituellen Vorgängen zusammen und ich will nur einen Hinweis darauf geben, da mir der Beweis fehlt. Wir sahen nämlich oben, als wir von der Lösung der Fesseln Varuṇa's handelten, dass die ukhâ nach der Darstellung dreier Schritte Vishṇu's bei dem vierten durch die Worte „diśo 'nuvikramasva" alle Gegenden erlangen soll (Kâtyây. 16, 5, 13) und dies bevor die Lösung der (die Nacht bedeutenden) Fesseln stattfand; es ist möglich, dass hier sich ein Stützpunkt zur Erklärung jener Legende findet, wenn ich dies auch nur vermuthungsweise aussprechen will.

IV.

Varuṇa als Schöpfer und Regent der Welt.

Die Stellung Varuṇa's als Gott des allumfassenden Himmels entwickelt ihn wie zum Herrn über Tag und Nacht, so noch nach andern Richtungen hin. Wenn er Himmel und Erde in sich fasst und den Luftraum, wenn Sonne und Mond in seinem Bereiche wandeln und die Flüsse in ihm rauschen, dann bot sich eine weitere Ausdehnung seines Begriffes ganz

von selber dar: Der alles in sich fasst, ist auch der Schöpfer der von ihm umschlossenen Welt. Diese Auffassung zeigt uns eine Reihe Verse des Ṛig- und Atharvaveda, von denen hier einige genannt seien. ṚV. 5, 85, 1: „dem Allherrscher singe ein hohes tiefes Lied, lieb dem berühmten Varuṇa, der gleichwie das Fell der Schlächter die Erde für die Sonne ausgebreitet hat. 2. In den Bäumen breitete er den Luftraum aus, Kraft in den Rossen, in den Kühen Milch, in die Herzen setzte er Weisheit, in die Wasser den Agni, an den Himmel die Sonne, den Soma in den Fels. 3. Mit der Oeffnung nach unten goss Varuṇa die Tonne (Wolke) aus auf Himmel und Erde und Luftraum; damit benetzt des Weltalls Herrscher, gleichwie Regen das Getreide, die Erde*). 4. s. u. unter „Varuṇa und die Wasser.“ 5. Ich will verkünden des berühmten Asuragottes, Varuṇa's grosse Zaubermacht, der gleichwie mit einem Massstab, im Luftraum stehend, die Erde mit der Sonne mass. 6. Noch keiner hat des Ersten der Kavi's, des Gottes grosse Weisheit angetastet, dass die eilig fliessenden Ströme mit ihrem Wogenschwall das eine Meer nicht füllen.“ 6, 70, 1: dyâvâpṛithivî varuṇasya dharmaṇâ vishkabhite ajare bhûriretasâ „Himmel und Erde sind durch Varuṇa's Gesetz getrennt, die unvergänglichen, samenreichen.“ 7, 86, 1: dhîrâ tv asya mahinâ janûṅshi vi yas tastambha rodasî cid urvî / pra nâkam ṛishvaṃ nunude bṛihantaṃ dvitâ nakshatram paprathac ca bhûma // „Durch die Grösse dessen, der Himmel und Erde auseinanderstützte, die weiten, sind weise die Wesen. Empor stiess er das hohe grosse Himmelsgewölbe**), aus einander breitete***) er das Gestirn (die Sonne) und die Erde.“

---

*) Die tiefere Begründung dieser Stelle werde ich später geben; aber ich glaubte die Beziehung Varuṇa's zu den Wassern nicht weglassen zu sollen, weil sie mit zu seiner kosmogonischen Thätigkeit gehört.

**) pra- nud vorstossen. Die Stelle bezieht sich auf Trennung von Sonne, Erde, Himmel, also auf die Weltschöpfung; daher heisst hier pranud emporstossen, bezieht sich aber nicht auf „die scheinbare Bewegung des Himmelsgewölbes,“ wie G.K.R. wollen.

***) dvitâ fasst Ludwig (wohl nach Kern's Vorgang Z. d. D. M. G. 23, 223 „Zur Erklärung der altpers. Keilinschr.“) als „vor alters.“ Es bezieht sich aber auf das Trennen von Sonne und Erde und dvitâ prath ist gleichbedeutend mit „verzwiefachen.“

7, 87, 1 s. Seite 32. 2. âtmâ te vâto raja â navînot*) paśur na bhûrṇir yavase sasavân / antar mahî bṛihatî rodasîme viśvâ te dhâma varuṇa priyâni // „Dein Athem durchbrauste als Wind den Luftkreis*) wie ein wildes Thier, das auf der Weide graste (und verscheucht wird). Zwischen Himmel und Erde, den grossen hohen, sind alles deine lieben Wohnungen, o Varuṇa." Vers 5. 6 s. Seite 15. 32; 4, 42, 1. „Zwiefach ist mein, des Fürsten Herrschaft: so über alles Volk**), wie unser alle Unsterblichen (sind). Der Weisheit Varuṇa's folgen die Götter; ich bin König über der Erde höchste Decke (= Himmelszelt, so Kern ib.). 2. Ich, Varuṇa, bin König; mir wohnen bei die ersten Göttereigenschaften .... 3. Auch Indra***) bin ich Varuṇa; durch meine Macht besteht dies Weltenpaar, weit, tief und schöngestaltig; dem Tvashṭar gleich schuf kundig ich alle Wesen, Himmel und Erde und erhielt sie. 4. Die netzenden Gewässer liess ich fliessen; ich hielt den Himmel in des ṛita Sitz. Durch das Wahre ist Aditi's Sohn wahrhaft, er breitete aus die (somit) dreigetheilte Welt." Siehe ferner 8, 41, 3 Seite 14. 4. yaḥ kakubho nidhârayaḥ pṛithivyâm adhi darśataḥ sa mâtâ pûrvyam padaṃ tad varuṇasya saptyam sa hi gopâ iveryaḥ .. // „welcher schauenswerth einsetzte auf der Erde die Bergesgipfel, der misst aus den alten Ort, der enthält die sieben (Schwestern) Varuṇa's; wie ein Hirte ist ja Varuṇa regsam." 5. yo dhartâ bhuvanânâṃ ya usrâṇâm apîcyâ veda nâmâni guhyâ / sa kaviḥ kâvyâ puru rûpaṃ dyaur iva pushyati .. // „der die Welten erhält und der Morgen-

*) Dadurch erklärt sich, warum A.V. 6, 38, 3 von Varuṇa's śushma gesprochen ist. — Eine tiefere Begründung liegt vielleicht in Varuṇa's Beziehung zum Regen, deretwegen er auch mit den Maruts verbunden wird.

**) So G.K.R. („die ganze Menschheit").

***) Für „indraḥ" hat man allgemein den Vocativ „indra" vorgezogen. Dies ist schwerlich zulässig, weil auch der Accent gegen eine solche Aenderung spricht. Varuṇa will eben sagen, dass er noch mehr ist wie Indra, er ist König und umfasst auch Indra's Wesen mit; dass dies so ist, zeigt Vers 4, wo Varuṇa von sich „apo apinvam" sagt, sich also dieselbe Thätigkeit beilegt, die das Merkmal Indra's ist. Beachtenswerth bleibt auch der Anfang von Vers 2 und 3 und die Gegenüberstellung: aham râjâ varuṇaḥ und aham indro varuṇaḥ, in welcher Varuṇa zwei Seiten seines Wesens betont. So fasst es auch Ludwig in seiner citirten Abhandlung pag. 48, während er in der Uebersetzung zum Rigveda davon abgeht.

röthen verborgene geheime Namen kennt, der Kavi lässt „viel Weisheit blühen, gleich wie der Himmel seine Pracht.“ (rûpam = Gestalt, Glanzgestalt. So Grassmann.) 10. . . . yaḥ skambhena vi rodasî ajo na dyâm adhârayat „der mit einer Stütze das Weltenpaar, als der Ungeborene den Himmel auseinander hielt.“ 8, 42, 1: astabhnâd dyâm asuro viśvavedâ amimîta varimâṇam prithivyâḥ / âsîdad viśvâ bhuvanâni samrâḍ viśvet tâni varuṇasya vratâni . . . „Den Himmel festigte der allwissende Asura; er grenzte ab der Erde Weite; in alle Welten liess sich der Allherrscher nieder; alle diese sind Varuṇa's Bereich.“ — Hierauf bezieht sich auch das Wort „svapas“ geschickt, das ihm 7, 88, 4 beigelegt wird. Siehe noch 2, 28, 4.

Der Gott, der die Welten schafft, ist nothwendiger Weise auch ihr Herrscher, der König, der sie leitet und lenkt. Darum heisst Varuṇa König der Welt, des Lebendigen und Todten, der Götter und der Menschen 5, 85, 3: viśvasya bhuvanasya râjâ. 2, 27, 10: tvaṃ viśveshâṃ varuṇâsi râjâ ye ca devâ asura ye ca martâḥ u. s. w. Häufig heisst er auch samrâj wegen seiner Oberherrschaft über alles*).

Mit dem Herrscher über die ganze Welt ist grosse Stärke und Macht verbunden, er ist unüberwindlich und unerreichbar. Siehe RV. 7, 34, 11: râjâ râshṭrâṇâm peśo nadînâm anuttam asmai kshattraṃ viśvâyu: „König der Königthümer, Zierde der Ströme, unerschütterliche Herrschaft hat er über alle Wesen.“ 1, 24, 6: nahi te kshatraṃ na saho na manyuṃ vayaś canâmî patayanta âpuḥ / nemâ âpo animishaṃ carantîr na ye vâtasya praminanty abhvaṃ. „Weder deine Herrschaft noch deine Stärke noch deinen Geist erreichten selbst die Vögel in ihrem Flug; auch die Wasser nicht, die unablässig strömen, noch auch die, welche des Windes Schnelligkeit vernichten**).“

*) Er ist daher auch Vâj. Saṃh. 9, 35. 36 der Rishi der râjasûyamantra's. Auch erklärt sich RV. 10, 173, 5 (A.V. 6, 88, 2) hierdurch: „fest soll der König Varuṇa, fest der Gott Bṛihaspati, fest sowohl Indra als Agni dein Königthum halten,“ wo Varuṇa jedenfalls aus diesem Grunde aufgeführt ist. Cf. noch Taitt. Saṃh. 5, 6, 2, 1 und Ait. Brâhm. 8, 13 (Königsweihe).

**) Die vorangehenden Beispiele zeigen uns, dass hier hauptsächlich von der Schnelligkeit die Rede ist. Ich beziehe darum letzteres auf rasche Thiere, Rosse, Gazellen etc., die den Wind an Schnelligkeit zu übertreffen scheinen. Auch diese erreichen Varuṇa nicht; abhvam das Nichtsein d. i. das schnelle, ungreifbare Dahinsausen des Windes.

1, 25, 14: na yaṃ dipsanti dipsavo na druhvâṇo janânâm / na devam abhimâtayaḥ „welchen Gott (Varuṇa) die gern schadenden nicht zu schädigen versuchen, nicht die argen unter den Menschen, nicht die nachstellenden“ etc. u. a. m.

Die Erwägung, dass Varuṇa König und Herrscher der Welt, führt uns noch einen Schritt weiter und zwar zu den Gesetzen Varuṇa's. Nicht Willkür herrscht in der von ihm gelenkten Welt; ewig folgt Tag auf Nacht, Mond und Sterne kehren wieder, auch wenn sie verschwunden scheinen, unablässig geht der Weltlauf seine Bahn. So heisst es ṚV. 1, 24, 10 (s. o. S. 23): „jene Gestirne, die hoch oben stehen, bei Nacht werden sie sichtbar, wohin sind sie bei Tage nur gegangen? Unverletzt sind Varuṇa's Gesetze. Leuchtend wandelt der Mond in der Nacht.“ 2, 28, 8: tve hi kam parvate na śritâny apracyutâni dûḷabha vratâni „auf dich sind gleichwie auf einen Berg gestellt, schwer zu trügender, deine unerschütterlichen Gesetze.“ Daher ist Varuṇa sehr häufig mit dhṛitavrata bezeichnet, „dessen Gesetze fest sind“ oder „von dem sie fest gehalten sind.“ 1, 25, 10; 1, 44, 14 u. a. Er heisst auch dharmapati (Taitt. Saṃh. 1, 8, 10[a]) „varuṇo dharmapatînâm“ (ib. 1, 8, 10[c]) und ähnlich. Hierzu tritt noch ein anderes Moment; es mischt sich in Varuṇa's Gesetze ein sittlicher Gedanke, der uns zu Varuṇa's Gesetzen auf ethischem Gebiet hinüberführt.

Da Varuṇa auch Herrscher über die Menschenwelt, so vertieft sich die Bedeutung seiner Satzungen in demselben Masse, wie sie auf diese angewandt werden. Zweierlei ist im Menschen vereint, physisches und ethisches und somit tragen die Gesetze des Allherrschers auch diesen zwiefachen Charakter, er ist Herr über Leben und Tod, Krankheit und Wohlsein; aber er ordnet auch das sittliche Leben der Menschen und wie deren Gedanken, Worte und Thaten gut oder schlecht sind, so fordern seine Gebote das Gute, verbieten und bestrafen das Böse. Wollen wir dies recht verstehen, so müssen wir einige Augenblicke bei dem oben geschilderten Charakter unseres Gottes verweilen.

Wie Varuṇa des Tages sich freundlich zu den Menschen wendet, Abends aber zürnend über ihre Fehler sie verlässt und Dunkel dadurch über die Erde kommt (s. z. B. die Vasishṭha-

hymne 7, 88), so liegt in seiner Lichtnatur seine Freundschaft für alles dem Lichte nachlebende begründet und seine Feindschaft gegen die Werke der Finsterniss; somit bestehen auch die Vorschriften des Aditisohnes in dem Fernhalten von schlechten Gedanken, Worten und Thaten und in dem Gebot von rechtem Wandel auf den Wegen des Lichts. Und stösst er jene aus dem Reiche des Glanzes und straft sie mit schwerer Fessel, mit Tod, Krankheit und Ungemach aller Art, überlässt er sie den bösen Geistern der Finsterniss, so schirmt er die andern, gibt ihnen ein volles Lebensalter u. s. f. Einen Theil der hierauf bezüglichen Stellen mussten wir oben schon anziehen, als wir von Varuṇa's Fesseln handelten, hier trage ich nun einige weitere Beispiele nach. 7, 86, 2: „Und mit mir selbst gehe ich darüber zu Rathe: wann werde ich jetzt wieder in Varuṇa sein? Wird er ohne zu zürnen mein Opfer annehmen? Wann werde ich wohlgemuth ihn gnädig sehen? 3. Sie zu erkennen, frage ich, o Varuṇa, nach der Sünde; die kundigen gehe ich an sie zu erforschen. Ein und dasselbe sagten mir die Weisen: es zürnt dir Varuṇa*). 4. 5. Seite 63. 62. 6. Nicht war's mein eigener Sinn, o Varuṇa, es war Bethörung, Berauschung, Zorn, Würfelspiel, Verblendung; es ist der ältere in des jüngeren Fehltritt**) (?Sây. hat samîpe) und selbst der Schlaf wehrt nicht das Unrecht ab. 7. Gleichwie ein Sklave

*) Diese Eigenschaft Varuṇa's als des zürnenden ist in einigen Stellen von ihm losgelöst und personificirt neben ihn gestellt, so dass der Sinn immer Varuṇa als der zürnende Gott bleibt. Den Uebergang dazu zeigt an: A.V: 1, 10, 2: namaste râjan varuṇâstu manyave viśvam hyugra nicikeshi drugdham / sahasram anyân pra suvâmi sâkaṃ śatam jîvâti śaradas tavâyam, „Verehrung sei, o Varuṇa, deinem Zorn; jedes Unrecht ahndest du, o Gewaltiger. Tausend andre gestatte ich dir zugleich, dieser (d. König) möge als der deine 100 Jahre leben." Nebeneinandergestellt sind sie RV. 10, 84, 7 (= A.V. 4, 31, 7). „Aufgehäuften und zusammengebrachten Reichthum beider Art sollen uns Varuṇa und Manyu geben: mit Furcht in den Herzen sollen die Feinde besiegt sich verkriechen;" d. h. sie sollen sich beide gegen die Feinde wenden und Sieg verleihen. Diese Hymne, sowie RV. 10, 83 sind sogar ganz an Manyu gerichtet. In der letzteren ist er ausser mit Varuṇa mit andern Göttern identificirt, demnach ist eine noch grössere Erweiterung des Begriffes und eine ganz selbständige Entwicklung anzunehmen.

**) d. h. auch das Alter legt die Sünden der Jugend nicht ab. Uebersetzen wir mit Sây., so ergiebt sich derselbe Sinn.

will ich dem gnädigen dienen, sündenrein dem strengen Gotte; es erleuchtete der edle Gott die Verblendeten; dem Weisen hilft der noch weisere Gott zu Reichthum. 1, 25, 1. 2: Was immer für Gebote von dir wir wie Unterthanen (die Gebote des Königs) verletzen Tag für Tag, o V., nicht überantworte uns dem vernichtenden Schlage des Feindes, nicht dem Grimm des Zürnenden. 3. Wir binden los, o Varuṇa, mit Liedern zur Besänftigung deinen Geist, wie der Wagenlenker ein angeschirrtes Ross (d. h. Varuṇa's Zorn ist gleichsam angeschirrt). 4. Wie Vögel zu ihrem Nest fliegen ja zornlos*) sie hinweg, damit ich zum Wohl gelange. 5. Wann bringen wir den mannhaften Varuṇa her, der das Königsglück hat, zur Gnade den weitsehenden? 17. Lass uns wieder zusammen sprechen, da mein Honig hergebracht**). Wie ein Hotar isst du den lieben***). 18. Sehen möge ich nun den allsichtbaren, sehen den Wagen auf der Erde; er nehme meine Lieder an. 2, 28, 7. 9 s. S. 59. 63. 5, 85, 7: Was für ein Unrecht wir je dem Trauten (oder Gönner?), dem Freund oder Gefährten oder Bruder, dem eigenen oder fremden (= Gast) Hausgenossen gethan haben, dieses löse, o V. 8. Was die Würfelspieler gleichsam hinschmierten (schmutzige Redensarten) beim Spiel, was (von Sünde) wir gewiss wissen oder nicht wissen, all das löse, o Gott, als wenn es nur lose verbunden wäre†) (es soll nicht

*) Sây. ergänzt „budhayah"; vimanyu ist vielleicht am besten activisch zu fassen „entzürnen, Varuṇa's Zorn besänftigen" und auf die vorhergenannten Lieder zu beziehen. Siehe Vers 16.

**) Vielleicht ist âbhṛitam auch eine alterthümliche vedische Form von hṛi = bhṛi und heisst „ergriffen"; siehe Vârt. zu Pâṇini 8, 2, 32.

***) Wörtlich: Ihn zu essen, wie ein Hotar isst. Es erinnert dies möglicher Weise an einen alten Brauch. Der Hotar hat wahrscheinlich ursprünglich allein von allen Priestern den Soma trinken dürfen, was für ein grosses Privilegium galt. Selbst ein König, der doch vom Opferthiere ass, durfte ihn nicht geniessen, sondern erhielt ein anderes Getränk. Dass dies ein alter Brauch gewesen, zeigt das Parsiritual; denn bei der Jzeshneceremonie trinkt der Zotar allein Homa, den ihm der Raspi zeigt. (Nach einer mündlichen Erklärung Haug's.)

†) Sây. śithilabandhanâni phalânîva. Grassmann im Wörterbuch: „Das Verschlungene wie etwa ein Knoten im Flechtwerk." Diese Bedeutung ist indess wegen des Bedeutungsüberganges von „locker" aus schwerlich anzunehmen. Auch in der andern von G. dafür angeführten Stelle RV. 7, 71, 5: nir aṅhasas tamasaḥ spartam atriṃ ni jâhusham śithire dhâtam antaḥ

fest haften, sondern leicht zu lösen sein; wörtlich: loses gleichsam); mögen wir dir lieb sein, o Varuṇa. A.V. 6, 51, 3 (= RV. 7, 89, 5) s. oben. cf. noch 7, 28, 4; 7, 87, 7 u. a. AV. 19, 44, 8: bahvidam râjan varuṇânṛitam âha pûrushaḥ / tasmât sahasravîrya muñca naḥ paryañhasaḥ // 9. yad âpo aghnyâ iti varuṇeti yadûcima / tasmât . . . // „Viel Unrechtes sagt der Mensch, o König Varuṇa, davon löse uns, o tausend Kräfte habender, rings von Bedrängniss. Wenn wir „âpo aghnyâḥ," wenn wir „varuṇa" sagten (schworen) davon löse uns" u. s. w.*).

Wie Varuṇa auf der einen Seite das Unrecht straft, so zeigt er sich auf der andern als ein den Seinen gutes spendender Gott. Er gibt langes Leben 2, 27, 10; er gibt gute Tage 1, 25, 12; 7, 88, 4 gibt Freunde, die reichlich spenden 2, 27, 17; verleiht Schutz 2, 28, 3. 10. A.V. 9, 2, 6; 6, 93, 3 u. a. Er gilt darum, weil er Schutz verleiht, als Führer 2, 28, 3; 1, 105, 15 (gâtuvid)**). 4, 55, 4 ceti panthâm etc.; als Erhalter S.V. 1, 3, 2, 5, 6***).

Zum Schlusse dieser Aufzählung erwähne ich noch eine Stelle des A.V., die ein Zauberspruch ist und zugleich mit Beziehung auf Varuṇa's Stellung als Wassergott zu erklären ist. A.V. 5, 13, 1: dadir hi mahyaṃ varuṇo divaḥ kavir vacobhir ugrair ni riṇâmi te visham und eben dahin mag A.V. 5, 19, 10 gezogen werden: visham etad devakṛitaṃ râjâ

---

steht śithira im Gegensatz zu etwas Festem, Engen, zu añhas und heisst daher „locker, frei": „Aus der Bedrängniss des Dunkels befreitet ihr den Atri; den Jâhusha brachtet ihr in Freiheit."

*) Dieses pada findet sich auch Vâj. Saṃh. 6, 22 jedoch mit abweichender Lesung; es heisst daselbst yad âhur aghnyâ iti varuṇeti śapâmahe tato varuṇa no muñca.

**) Was es in diesem Verse heisst, Varuṇa mache das Brahma, habe ich nicht recht erklären können; es steht neben mati und ṛita und scheint hier die geheimnissvolle Kraft zu bedeuten, die vom Opfer und dem Lied unzertrennbar ist. Siehe auch RV. 8, 41, 8, wo es heisst „ni.. âsu yajur dadhe."

***) Ueber weitere besondere Gaben Varuṇa's siehe unter „Varuṇa und die Wasser" und „Mitra-Varuṇa", da die einzelnen Gaben des Gottes zumeist unter diesen Gesichtspunkten zu erklären sind.

varuṇo 'bravît / na brâhmaṇasya gâṃ jagdhvâ râshṭre jâgâra kaścana // „Geber ist mir ja Varuṇa, des Himmels Kavi, mit kräftigen Worten zerstöre ich dein Gift," und „es nannte Varuṇa das von dem Gott bereitete Gift; nicht wachte mehr einer über ein Königreich, wer eines Brâhmaṇa Kuh gegessen." In der einen Stelle erscheint Varuṇa indirect als Vernichter des Giftes, in der andern ist seine Strafe für den brahmajya bestimmt und zwar die Todesstrafe. Sehen wir ihn dort als Schützer, so sehen wir ihn hier als Freund des Brâhmaṇa und Feind der Gegner desselben. Was nun die Erklärung anbetrifft, so ist sie für das letztere am Leichtesten zu geben. Varuṇa ist Besitzer und Geber der Kuh, wie wir später sehen werden, und darum ist er gerade hier als Schützer derselben genannt. Wenn er dabei mit dem Gift zusammen genannt ist, so dürfte hierin ebenfalls eine Reminiscenz an seine Stellung zu den Wassern liegen. Wie die Wasser als Heilmittel und desshalb Rudra, ja auch, wie wir sehen werden, Varuṇa als Aerzte gelten, so liegt es nahe dieses Heilmittel dem zu Gifte werden zu lassen, der ein Gegner des Gottes ist. Dass solch eine Anschauung sehr wohl damit verbunden werden kann, zeigt uns ein Beispiel aus anderem Gebiet Ṛ.V. 10, 87, 18: vishaṃ gavâṃ yâtudhânâḥ pibantu „als Gift sollen (die Milch) der Kühe die Yâtudhâna's trinken" (eig. das Gift der Kühe). Somit konnte sich wohl auch einmal die allgemeinere Auffassung mit Varuṇa verbinden, dass er Geber des Giftes sei. In der ersteren Stelle dagegen hilft er das Gift zerstören was sich auf seine heilende Kraft bezieht.

Sehen wir in diesem Abschnitt Varuṇa als Schöpfer der Welt und als Herrscher über Götter und Menschen, die er nach seinen Gesetzen lenkt, lernten wir ihn zugleich als Vertreter des sittlichen Gedankens kennen, dass er ein Freund des Guten und Wahren sei, so führt uns die Rückkehr zu Varuṇa als Gott des Firmaments, von dem wir bei jedem Capitel wieder auszugehen haben, zu einer weiteren Eigenschaft des hohen Himmelsgottes, zu

V.

Varuṇa's Allwissenheit.

Wenn Varuṇa als das hohe Himmelszelt unerschütterlich derselbe bleibt, es sei Tag oder Nacht, so sieht er auch beständig aus seinen Höhen nieder auf die Welt und nichts bleibt dem Auge des stets Wachen verborgen. Ihn umgeben Tausende von Spähern, die Geister des Lichtes, das das eigentliche Wesenselement des Aditisohnes ist und zwar sind diese seine Späher, wollen wir Bestimmtes mit diesem Begriff verbinden, des Tages wohl die lichten Âditya's, die ihn als ihren ersten umgeben, des Nachts wahrscheinlich die am Himmelszelt flimmernden Sterne. So entwickelte und erklärt sich leicht der Begriff varuṇischer Allwissenheit. Man sehe ṚV. 7, 49, 3: yâsâm (apâm) râjâ varuṇo yâti madhye satyânṛite avapaśyañ janânâm / „in deren Mitte König Varuṇa wandelt, herabschauend auf der Menschen Wahrheit und Trug.“ 8, 41, 5 ya usrâṇâm apîcyâ veda nâmâni guhyâ „welcher der Morgenröthen verborgene, geheime Namen kennt“ (d. h. welcher weiss, was Niemand weiss*)). ṚV. 1, 25, 7 „welcher der Vögel Bahn kennt, die durch den Luftraum fliegen, kennt im Meere den Weg der Schiffe, 8. kennt die zwölf Monate mit ihrer Nachkommenschaft (= Tagen), auch den (13.) nachgeborenen (Monat) kennt, 9. welcher kennt des Windes Bahn, des weiten, hohen, grossen, welcher kennt die, die darüber wohnen — 10. nieder liess sich Varuṇa, dessen Satzungen fest sind, in die Wohnungen (des Himmels), der opferreiche zur Ausübung der Gesammtherrschaft. 11. von da schaut er alles wunderbare erkennend auf Vergangenes und Zukünftiges.“ A.V. 4, 16, 1. „Aus der Nähe gleichsam sieht der Welten gewaltige Oberherr; wenn ein Mensch denkt, er handle verstohlen, dies alles wissen die Götter. 2. Welcher steht und welcher geht, welcher sich duckt im Verborgenen oder schleichend handelt, was zwei sich zusammen setzend besprechen, das kennt als dritter Varuṇa. 3. Sowohl die Erde hier als dort der Himmel,

*) S. hierzu 7, 87, 4 „die aghnyâ trägt 3 Mal sieben Namen“, sprach zu mir weisem Varuṇa.

der grosse, weite gehört König Varuṇa; die beiden Meere sind Varuṇa's Leiber und auch in kleinem Gewässer ist er verborgen. 4. Auch wer über den Himmel hinausschliche, nicht möchte er entrinnen dem König Varuṇa; vom Himmel gehen seine Späher zu der Welt; mit tausend Augen übersehen sie die Erde. 5. Alles sieht König Varuṇa, was zwischen Himmel und Erde und darüber hinaus; gezählt von ihm sind die Augenblicke der Menschen; all dieses setzt er fest gleichwie der Würfelspieler die Würfel." So heisst Varuṇa als der Allsehende und Allwissende „urucakshas" (ṚV. 1, 25, 5. 16), sahasracakshas (ṚV. 7, 34, 10), er heisst viśvavedas (8, 42, 1), und weil ihm nichts entgeht dūḍabha (2, 28, 8), adabdha (1, 24, 13) u. a. Seine Eigenschaft als „Allsehender" hat noch einen andern Ausdruck gefunden, indem die vedische Dichtung ihn mit Spähern umgab, die ihm alles künden. Eine Stelle hierfür haben wir bereits aus dem A.V. erwähnt, aus dem ṚV. füge ich noch bei: 1, 25, 13: „tragend den goldenen Harnisch zog Varuṇa die Hülle an; die Späher sitzen rings um ihn her," (dass sich dieser Vers auf das Tageslicht bezieht, ist oben schon gesagt worden. pag. 19), 7, 87, 3: Varuṇa's Späher überwachen von ihm beauftragt (so „mit einem Auftrag versehen" Pet. Wört.) die beiden schöngestaltigen Welten." 9, 73, 4: „Seine eifrigen Späher schliessen das Auge nicht; an jedem Orte sind seine an Schlingen reichen Fesseln*)." Wenn wir oben die Späher des Gottes auf Tag und Nacht bezogen, so lag der Grund für uns darin, dass weder eine einseitige Beziehung derselben auf den Tag oder die Nacht von einem Verse (ausser 1, 25, 13) geboten ist; der Himmel sieht immer auf die Erde nieder und somit umgeben ihn immer seine Späher. Ich glaube nicht, dass man 1, 25, 3 auf die Nacht beziehen möchte, denn das Verbum „nishedire" verlangt noch durchaus nicht, dass wir darunter die auf dem Himmelsgewand gleichsam sitzenden Sterne verstehen. Wollte man einen Beweis dagegen haben, dass nur des Nachts von Spähern geredet werden könne, so ist derselbe leicht gegeben durch den Hinweis auf die Mitra-Varuṇa-Stellen, wo diesen beiden Göttern ebenfalls Wächter beigelegt werden, die doch nur auf den

*) Bezieht sich auf Varuṇa, nicht auf Soma.

Tag, resp. die spähenden Geister des Lichtes bezogen werden können (s. u. 6, 67, 5; 7, 61, 3 unter Mitra-Varuṇa). Erst dann, wenn wir mit diesen Spähern bestimmte Begriffe verbinden wollten, könnten wir unter den nächtlichen Hütern die Sterne, unter denen des Tages dann die Geister des Lichts verstehen, die wahrscheinlich keine andern sind als die Âditya's, letzteren Namen allgemein gefasst.

Bedenken wir, dass der Gott, der alles weiss und sieht, auch Kenntniss von allen Dingen derart haben muss, dass er das Richtige von dem Unrichtigen zu unterscheiden weiss, so wird uns jene oben geschilderte Bezeichnung als Führer, die zum einen Theil auf seiner Eigenschaft als Regent und weiser Ordner durch Gesetze beruht, noch klarer. Wir verstehen auch jetzt, warum der alles lenkende Gott der weise genannt werden kann, der in seiner Allwissenheit das Richtige stets erkennen muss und den rechten Weg vom falschen zu trennen versteht. So heisst er pracetas (Ṛ̣V. 1, 24, 14) mâyin (Ṛ̣V. 6, 48, 14; 7, 28, 4 u. a.), vipra, gṛitsa, amûra, kavi (Ṛ̣V. 2, 28, 1. AV. 5, 13, 1), kavitara (Ṛ̣V. 7, 86, 7), kavitama (Ṛ̣V. 5, 85, 6). Ueber das Kavithum gibt es eine schöne Stelle im AV. 5, 11, 3 „in Wahrheit bin ich (Varuṇa) tief durch die Kavieigenschaften (kâvyena), in Wahrheit durch das Wesen ein Wesenkenner." 4. „es gibt keinen grösseren Kavi denn dich, keiner ist an Einsicht weiser als du, o Varuṇa, du svadhâ-reicher." So wie nun Varuṇa weise ist, gibt er auch „kratu" Einsicht in die Herzen (Ṛ̣V. 5, 85, 2), beschützt die Gedanken der Menschen (Ṛ̣V. 8, 41, 1) und schärft die Einsicht (Ṛ̣V. 8, 42, 3). Ja er tritt sogar, allerdings in beschränkter Weise, als Lehrer der Götter auf; seine Thätigkeit hierin wird nämlich durch die Art der von ihm unterwiesenen Götter näher bestimmt. A.V. 2, 29, 4: indreṇa datto varuṇena śishto marudbhir ugraḥ prahito na âgan / esha vâṃ dyâvâ pṛithivî upasthe mâ kshudhan mâ tṛishat: „der von Indra gegebene, von Varuṇa angewiesene, von den Maruts ausgesandte gewaltige kam zu uns heran; dieser möge nicht in eurem Schoss, o Himmel und Erde, hungern oder dürsten." Dieser Vers bezieht sich augenscheinlich auf Agni, den Sohn des Himmels und der Erde, bei dessen Geburt im Blitz demselben Speise und Trank durch die Wasser gespendet wird.

Die Beziehungen zu Indra und den Maruts würde damit erklärt sein. Wenn er aber noch mit Varuṇa verbunden ist, so liegt der Grund dafür nicht allein in dem Verhältniss, in dem wir ihn oben zu dem Gotte sahen, sondern ebenso in Varuṇa's Beziehungen zu den Wassern, die wir später erörtern, wie in Varuṇa's Eigenschaft als „kundiger" „wissender" „Führer;" beides zusammengenommen lässt ihn hier als Lehrer Agni's erscheinen. Ganz derselbe Sinn liegt nun auch RV. 10, 66, 2 zu Grunde, wo von den Maruts die Rede ist. indraprasûtâ varuṇapraśishṭâ ye (marutaḥ) sûryasya jyotisho bhâgam ânaśuḥ / „die von Indra entsandt, von Varuṇa belehrt Antheil am Sonnenglanz erlangten." Dieselben zwei Gründe, die oben mit dem Gewitteragni Varuṇa verbunden sein liessen, liegen auch hier vor. Während Indra, der ungestüme Krieger, die Sturmgötter zum Kampfe ruft, zeigt in Varuṇa sich mehr das ruhige, berathende Element, indem er die Maruts belehrt; dass er gerade mit den Sturmgöttern zusammen vorkommt, hat seinen Grund wieder in der erwähnten Beziehung zu den Wassern. Dieselbe Erklärung kann angewandt werden für A.V. 3, 5, 4 wo er mit Soma zusammen erscheint: somasya parṇaḥ saha ugram âgannindreṇa datto varuṇena śishṭaḥ / taṃ priyâsaṃ bahu rocamâno dîrghâyutvâya śataśâradâya. „Soma's parṇa (= maṇi?) kam heran zu grosser Kraft, von Indra gegeben, von Varuṇa belehrt; ihn möchte ich füllen sehr glänzend zu langem Leben von hundert Herbsten." Wir werden später sehen, dass Varuṇa in nahem Verhältniss zu Soma steht; der Sinn aber, der hier zu Grunde liegt, dürfte kein wesentlich von dem in den vorigen Versen verschiedener sein; wie Indra den Soma herabströmen lässt, so gilt Varuṇa hier wieder in seiner Weisheit als Berather und Führer.

Diesen Stellen steht eine vierte des A.V. gegenüber, wo die Âditya's in gleicher Weise wie die Maruts als des Gottes Schüler bezeichnet sind; erinnern die letzteren an Varuṇa's Beziehung zum Regen, so weisen die ersteren auf sein Verhältniss zum Tage hin und kraft seiner Weisheit erscheint er wieder als Unterweiser der Lichtgötter, der Âditya's. 19, 56, 4: trite svapnam adadhur âptye nara âdityâso varuṇenânuśishṭâḥ: „zu Trita Âptya brachten den Schlaf die mannhaften von Varuṇa belehrten Âditya's."

Ich wende mich nun zu einer andern Seite varuṇischer Thätigkeit, zu:

VI.

Varuṇa und die Wasser.

Der Bereich der Hymnen und Verse, die bei dieser Erörterung in Betracht kommen, erstreckt sich nicht minder über die Taitt. Saṃh. und die Brâhmaṇa's als über die Atharva- und Ṛigsaṃhitâ hin. Auch habe ich nicht bestimmte einzelne Bücher, die man z. Th. mit Recht, z. Th. mit Unrecht später nennt, wie z. B. das 10. Maṇḍala des Ṛik, als besondere Vertreter dieser einen Anschauung kennen gelernt, und ich muss mich lebhaft gegen die Meinung wenden, es sei dieselbe erst später mit Varuṇa verbunden worden. Ich kann keinen Grund für die letztere Auffassung finden, es müsste denn der sein, dass die spätere Litteratur ihn so oft ausschliesslich mit den Wassern verbindet. Dieser letztere Umstand beweist uns aber nur eins, dass nämlich diese eine Seite seiner Thätigkeit länger als jene andern dem Wechsel mythologischer Anschauungen widerstanden hat, nicht aber dass sie erst später dem Gott übertragen worden ist. Wenden wir uns jetzt zur Erörterung der Frage, auf welchem Wege sich diese Auffassung Varuṇa's entwickelt haben kann, so wie zu derjenigen, wie weit diese Anschauung sich in den vedischen Büchern findet. Der letztere Punkt verlangt zugleich noch, dass wir den Unterschied besprechen, der trotz ihrer Wesensverwandtschaft zwischen Indra und Varuṇa obwaltet, und die Beweise dafür geben, dass bei ihrer engen Verbindung in den Indra-Varuṇahymnen doch dem indischen Geiste die gänzliche Verschiedenheit ihres Charakters nicht verborgen war.

Kehren wir nun zurück zu dem Ausgangspunkt unserer gesammten Erörterung, zu Varuṇa als dem allumfassenden Himmel und erinnern wir uns, dass dieser derselbe unvergängliche Himmel bleibt, ob ihn das Tageslicht durchglänzt oder das Dunkel der Nacht erfüllt, dann drängt sich uns eine weitere Frage auf. Ist damit alles erschöpft, was der Himmel dem Menschen bietet, erfassen wir ihn damit in der Allgewalt seines Wesens? Ich meine nicht. Was der Himmel ausser

Licht und Dunkel der Erdenwelt bietet und die segensreichste seiner Gaben ausmacht, zeigt uns fast jede Vedahymne. Am Himmel wohnen die Kühe, die dem Menschen die Regenmilch herabträufeln lassen und die Welt mit ihrem Nass erquicken. Der Dyaus ist der Sitz der Wasser und heisst unzählige Male so im Veda. Bald ist es dieser, bald Indra, bald Trita, der alte Name für den Himmel, dessen Beiname âptya nichts anderes als den Regen hängenden Himmel bedeutet, die den Regen herabströmen lassen. Haben doch auch die Römer ihren Jupiter pluvius und die Griechen ihren aegisführenden Zeus, der nichts anderes bedeutet als den Horizont, wie er sich dem Auge des Beschauers von der schwarzen Regenwolke umhüllt zeigt. Daher dürfen wir auch erwarten, dass auch bei den Indern der höchste Himmelsgott an dieser wesentlichsten Eigenschaft des Himmels theilhabe und wir dürfen voraussetzen, dass mit seiner sich vollziehenden Personificirung auch die Eigenschaft des Dyaus ihm beigelegt wurde, die dem Menschen als die vielleicht am meisten zu preisende Gabe der oberen Welt erschien. Varuṇa trug im Grunde seines ganzen Wesens die Entwicklung zum Wassergott in sich, dies ist keine Anschauung der späteren Zeit, kann auch keine solche sein, weil mit dem Himmel der Regenhimmel wesenseinheitlich verbunden ist. So erklären sich von selbst die Stellen ṚV. 7, 49, 3 (= A.V. 1, 33, 2) yâsâṃ râjâ varuṇo yâti madhye satyânṛite avapaśyañ janânâm: „(die Wasser), in deren Mitte König Varuṇa wandelt, auf Wahrheit und Trug der Menschen sehend.“ Vâj. Saṃh. 10, 7: sadhamâdo dyumninîr âpa etâ anâdhṛishṭâ apasyo vasânâḥ / pastyâsu cakre varuṇaḥ sadhastham apâṃ śiśur mâtṛitamâsvantaḥ // „In die gemeinsam sich erfreuenden, die glänzenden Wasser, die unwiderstehlichen, wirksamen*) sich einhüllend**): in (sie als) seine Wohnung hat Varuṇa seinen Sitz gemacht, der Spross der Wasser unter den besten Müttern.“ (cf. Taitt. Saṃh. 1, 8, 12, 1.) A.V. 7, 83, 1: apsu te râjan varuṇa gṛiho hiraṇyayo mitaḥ: „in die Wasser, ist, o König Varuṇa, dein goldnes Haus gebaut***).“ Es möge

*) Mahîdh: apasyaḥ apa iti karmanâma apasi karmaṇi sâdhvyaḥ apasyâḥ.

**) Es ist für vasânâḥ gewiss vasânaḥ zu lesen.

***) Diese Anschauung, dass Varuṇa's Haus im Himmel Sitz der Wasser hat, ist die Veranlassung gegeben ihn später mit dem Meer selbst zu ver-

bald hier bemerkt werden, dass unter diesen Wassern nicht durchweg die im Regen niederströmenden, wie sie Indra oder Parjanya führen, verstanden zu werden brauchen; sondern die stehenden, die in der oberen Hälfte des Himmels (man vgl. R.V. 1, 164, 12) gedacht werden, gehören auch zu seinem Bereich. Dies ist der Sinn, wenn es Śat. Brâhm. 4, 4, 5, 10 heisst: welches ein stehender See (hrada) unter den fliessenden ist, zu dem möchte er in die Wasser hinabsteigen. Die unter den Wassern sind von Varuṇa ergriffen, welche unter den strömenden nicht strömen. Dem Varuṇa gehört der avabṛitha. Taitt. Saṃh. 6, 4, 2, 3. 4; na sthâvarâṇâṃ gṛihṇîyâd, varuṇagṛihîtâ vai sthâvarâ; yat sthâvarâṇâṃ gṛihṇîyât varuṇenâsya yajnaṃ grâhayed. „Nicht soll er von den stehenden (Wassern) nehmen; von Varuṇa ergriffen sind die stehenden. Nähme er von den stehenden, so liesse er durch Varuṇa sein Opfer ergreifen.“ Dies ist auch der Sinn, warum er apâm adhipatiḥ (cf. z. B. A.V. 5, 24, 4) heisst und in dieser Beziehung als wesentlich verschieden angesehen werden muss von den vṛishṭyâ adhipatî, wie er und Mitra zusammen heissen.

An den Herrn der stehenden Gewässer (die im Himmel wohnen; denn die Auffassung der letzterwähnten Stellen gehört dem Ritual an und führt auf die ersteren zurück) schliesst sich von selbst die Anschauung an, welche ihn zum Herrn des herabströmenden Regens macht und zum Herrn der Flüsse, die ja ihren Ursprung am Himmel haben. Man vergleiche R.V. 2, 28, 4: prâ sîm âdityo asṛijad vidhartâñ ṛitaṃ sindhavo varuṇasya yanti / na śrâmyanti na vi muñcanty ete vayo na paptû raghuyâ parijman. „Es entliess sie der Âditya, der Erhalter; der Ordnung Varuṇa's folgen die Ströme, nicht ermüden sie, nicht lassen sie ab; Vögeln gleich fliegen sie rasch im Umkreis.“ 4, 42, 4: aham apo apinvam ukshamâṇâ „ich liess die benetzenden Wasser strömen (schwellen).“ 5, 85, 3: nîcînabâraṃ varuṇaḥ kavandham pra sasarja rodasî antariksham / tena viśvasya bhuvanasya râjâ yavaṃ na vṛishṭir vyunatti bhûma. 4. unatti bhûmim pṛithivîm uta dyâṃ yadâ dugdhaṃ

binden. So sagt das Varâha Purâṇa sect. 121 (Aufrecht Cat. p. 59b) „sarve lokâḥ hi jânanti Varuṇaḥ pâti sâgaram“ u. a. Die Uebertragung Varuṇa's auf das irdische Meer ist sicher erst später als seine Verbindung mit den Himmelswassern.

varuṇo vashty âd it etc. „Mit der Oeffnung nach unten goss Varuṇa die Tonne aus auf Himmel, Erde und Luftraum. Es benetzt damit des Weltalls König wie der Regen das Getreide die Erde. 4. V. benetzt die Welt, Erde und Himmel, wenn er Gemolkenes wünscht*)“ . . . 7, 34, 11, wo er „peśo nadînâm,“ „Zierde der Ströme“ heisst. 7, 87, 1 „vorwärts liess er strömen die zum Meer gehörigen Wasser der Ströme“ 8, 41, 2: nâbhâkasya praśastibhir yaḥ sindhûnâm upodaye saptasvasâ sa madhyamo „(den preise) mit des Nâbhâka Lobgesängen, der beim Hervorbrechen der Ströme steht mitten unter seinen sieben Schwestern“ Vers 9. sa saptânâm irajyati. 8, 58, 11 apâd indro apâd agnir viśve devâ amatsata / varuṇa id iha kshayat tam âpo abhy anûshata vatsaṃ saṃśiśvarîr iva // 12. sudevo asi varuṇa yasya te sapta sindhavaḥ / anuksharanti kâkudaṃ sûrmyaṃ sushirâm iva // 11. „Es trank Indra, es trank Agni, alle Götter berauschten sich; Varuṇa möge hier weilen; ihm rauschten die Wasser zu gleich wie einem Kalbe die Kalbeskühe. 12. Ein guter Gott bist du, o Varuṇa, dessen Schlund die sieben Flüsse entlang strömen gleichwie in einer leicht rinnenden Röhre.“ 10, 75, 2: pra te 'radad varuṇo yâtave pathaḥ sindho yad vâjâñ abhy adravas tvam „es öffnete Varuṇa, o Sindhu, dir zum Strömen die Pfade, als du zu den Speisen (?) eiltest.“ 10, 124, 7: aprabhûtî varuṇo nir apaḥ sṛijat / kshemaṃ kṛiṇvânâ janayo na sindhavas tâ asya varṇaṃ śucayo bharibhrati // „(durch Nichtgewalt d. h.) ohne Mühe liess Varuṇa die Wasser los. Den Frauen gleich schaffen angenehmes die Flüsse; schimmernd tragen sie gewaltig seinen Glanz**).“ Eben dahin ziehe ich auch aus 9, 73 Vers 3: mahaḥ samudraṃ varuṇas tiro dadhe dhîrâ ic chekur dharuṇeshv

*) Mich bestimmt zu der abweichenden Erklärung von bhûmi die folgende gleichsam explicative Nebenstellung von pṛithivîm uta dyâm sowie die durch Uebersetzung von bhûmi mit Erde sich ergebende lästige Wiederholung desselben Begriffs. Ein weniger zu empfehlender Ausweg wäre pṛithivîm die ihm ab und zu, aber selten eigene adjectivische Bedeutung beizulegen.

**) Dieser Vers lässt sich durch A.V. 10, 5, 33 erklären, wo es heisst: „mit Varuṇa's Glanz bist du in den Wassern bereit.“ Die Wasser selbst sind eben glänzend und da auch Varuṇa der Glanz gehört, die Wasser aber sein eigen sind, so liegt diese Ideenverbindung, dass sie seine „Farbe,“ seinen „Glanz“ tragen, sehr nahe.

ârabham „der grosse Varuṇa beseitigt (d. h. giesst aus) das Meer; die Weisen (= Tropfen, cf. Vers 4 und 7) konnten sich auf die festen stützen.“ A.V. 4, 15, 12 apo nishiñcannasuraḥ pitâ naḥ śvasantu gargarâ apâm varuṇa / ava nîcîr apaḥ sṛija vadantu priśnibâhavo maṇḍûkâ iriṇânu // „Die Wasser ergiesst der Asura unser Vater. Rauschen sollen die Wasserstrudel, o Varuṇa. Lasse die Wasser niederströmen. Quaken sollen die Frösche mit gescheckten Armen in den Löchern.“ ṚV. 10, 65, 8: dyâvâpṛithivî varuṇâya savrate ghṛitavat payo mahishâya pinvataḥ // „die gleichen Satzungen folgenden Himmel und Erde strömen Varuṇa dem Stiere ghṛitareiche Milch.“ Cf. A.V. 3, 3, 4 u. a. Ich übergehe es, die zahlreichen Stellen hier anzuführen, die in allen Veden sowie in den Brâhmaṇa's uns eben nur „Varuṇa und die Wasser“ zeigen, da sie nichts weiter zur Auffassung Varuṇa's beitragen als bisher von uns gegeben worden ist*). Ich will nur noch eins erwähnen, das durch Varuṇa's Stellung zu den Wassern erklärt wird, seine Beziehung zum Westen. Wir dürfen nicht mit Roth daraus ein Verhältniss zur untergehenden Sonne entnehmen, welches durch nichts sonst bestätigt würde. Den Beweis dafür, dass sie allein auf Varuṇa's Verbindung mit den Wassern beruht, gibt uns vielmehr der Veda selbst. Ich will nicht Belege aus der Śruti dafür anführen, wo mehrfach der Westen als Gegend der Wasser gilt (cf. z. B. Ait. Brâhm. 1, 7), sondern entlehne meine Beweise direct einer Saṃhita: so heisst es A.V. 15, 2, 3 sa udatishṭhat sa pratîcîṃ diśam anuvyacalat / tam vairûpaṃ ca vairajaṃ

*) Am häufigsten kehrt die Formel „apsu vai varuṇaḥ“ wieder, die vielleicht für die Erklärung von RV. 2, 38, 8 verwandt werden kann, wo Varuṇa mit mârtâṇḍa und paśu parallel steht; dieser Parallelismus deutet darauf hin, dass wir V. mit Roth = Fisch zu setzen berechtigt sind, nur dürfte dessen Conjectur „vâruṇa“ nicht nöthig sein; der in den Wassern wohnende Gott steht für das in den Wassern lebende Thier. Cf. Bhagavadgîtâ 10, 29, wo Kṛishṇa „varuṇo yâdasâmaham“ sagt und varuṇa nach Analogie der folgenden Verse nicht als der Gott der Wasserthiere, sondern nur als das oberste, vornehmste derselben angesehen werden kann. Auch im Lateinischen finde ich einmal Neptunus für Fisch gebraucht. Cf. Naevius (Ribbeck, com. lat. reliquiae) 121 und P. Diaconus (Festus ed. K. O. Müller) pag. 58, 14. Bei letzterem heisst es: Cocum et pistorem apud antiquos eundem fuisse accepimus. Naevius: „Cocus,“ inquit, „edit Neptunum, Venerem, Cererem.“ Significat per Cererem panem, per Neptunum pisces, per Venerem olera.

câpaśca varuṇaśca râjânuvyacalan / vairûpâya ca vai sa vairâjâya câdbhyaśca varuṇâya ca râjña â vṛiścate ya evam vidvâṅsam vrâtyam upavadati u. s. f. Ferner 15, 14, 3: sa yatpratîcîṃ diśam anuvyacaladvaruṇo râjâ bhûtvânuvyacalad apo 'nnâdîḥ kṛitvâ / adbhir annâdîbhir annam atti ya evam veda. Es kann hiernach darüber kein Zweifel mehr sein, welches Varuṇa's Stellung zum Westen ist und wir vermögen nun auch den richtigen Grund zu erkennen, warum er ohne dass die Wasser genannt sind mit dieser Himmelsgegend verbunden ist. Man vgl. A.V. 12, 3, 24 „Varuṇa festige dich vom Westen aus;" 12, 3, 57: pratîcyai tvâ diśe varuṇâyâ dhipataye etc., wo es fast als identisch mit dem oft wiederkehrenden apâm adhipatiḥ angesehen werden kann*).

a) Varuṇa und die Kuh.

Sehen wir so Varuṇa in seiner Eigenschaft als Gott der himmlischen wie irdischen Gewässer, welch' letztere ihren Ursprung in der Himmelswelt haben, so verstehen wir auch eins seiner weiteren Attribute. Wir sahen ihm als Tagesgott das Ross gehörig, als Herrscher über die Finsterniss eignet ihm ein schwarzes Thier; das Charakteristicum seiner Thätigkeit als regenspendender Gott ist die Kuh. Der Himmel heisst ja selbst die Kuh, die Regenwolken heissen Kühe, weil sie die Erde mit ihrem Nass erquicken und so gilt Varuṇa, der die Milch strömen lässt, als Besitzer oder Spender der Kuh. Eine der bezeichnendsten Stellen hierfür finden wir A.V. 5, 11, wo ein Gespräch des Atharvan mit Varuṇa sich findet, indem ersterer den Gott um die Kuh bittet. 1) kathaṃ mahe asurâyâbravîr iha kathaṃ pitreharaye tveshanṛimṇaḥ / priśniṃ varuṇa dakshiṇâṃ dadâvân punarmagha tvaṃ manasâcikitsîḥ // „Wie sagtest du dem grossen Asura, wie ungestümen Muthes dem gelbleuchtenden Vater**)? Die gefleckte Kuh, o Varuṇa,

*) Varuṇa's Stellung als Regengott ist wohl auch der erste Grund dazu, dass er Reichthümer u. s. w. spendet.

**) hari ist Varuṇa genannt, weil das glänzende Firmament gemeint ist, das die Kuh weggeführt zu haben scheint. Ludwig liest (Anschauungen des Veda pag. 43) schwerlich mit Recht: punarmaghatvam für punarmagha / tvam, da es aus der Erwiderung des Gottes hervorgeht, dass er mit punarmagha angeredet worden sein muss. An die Schaffung der Erde durchs Opfer ist hierbei kaum zu denken.

hast du gegeben; habsüchtiger! (so Roth), du führtest sie geflissentlich fort." (Westergaard, rad. s. v. kit: Desid. act. cikitsati 1) sanare. 2) coercere. 3) abducere, auferre. Roth hat: lüstern sein (Pet. Wört.).) 2) na kâmena punarmagho bhavâmi saṃ cakshe kaṃ priśnim etâm upâje // „Nicht bin ich aus Verlangen habsüchtig; ich betrachte: „zu wem führe ich die Kuh heran." 7) tvaṃ hy aṅga varuṇa bravîshi punarmagheshvavadyâni bhûri / mo shu paṇîṅr abhyetâvato bhûn / mâ tvâ vocannarâdhasaṃ janâsaḥ // „Du sprichst ja, o Varuna, unter den Habsüchtigen viel unsagbares; (doch) nicht möge es die derartigen Paṇi's übertreffen; nicht mögen dich gabenlos (geizig) die Menschen nennen. 8) mâ mâ vocannarâdhasaṃ janâsaḥ punaste priśniṃ jaritar dadâmi / stotraṃ me viśvam â yâhi śacîbhir antar viśvâsu mânushîshu dikshu // „Nicht sollen mich geizig die Menschen nennen; wieder gebe ich dir, o Sänger, die Kuh. Komme heran zu meinem ganzen Lobpreis mit Eifer in allen bewohnten Ländern." Ebenfalls in Verbindung mit der Kuh sehen wir Varuṇa A.V. 7, 104: kaḥ priśniṃ dhenuṃ varuṇena dattâm atharvaṇe sudughâm nityavatsâm / brihaspatinâ sakhyam jushâno yathâvaśam tanvaḥ kalpayâti // „Er möge die gefleckte von Varuṇa dem Atharvan gegebene Kuh, die schön melkende beständig ein Kalb besitzend (d. h. immer fruchtbar) machen; sich erfreuend der Freundschaft mit Brihaspati möge er (Tvashṭar?) nach Belieben Körper bilden." Hierher gehört ferner der bereits mehrfach genannte Abschnitt des Śat. Brâhm. 4, 3, 4, den ich hier um so lieber erwähne, als er durch die Verbindungen Varuṇa's mit dem hiraṇya (= Sonnenscheibe), aśva (= Sonnenross) u. s. w. beweist, dass die Brâhmaṇa's ihn nicht nur als Gabe der Nacht kennen. Es heisst dort 29: gâm pratyeti / rudrâya tvâ mahyaṃ varuṇo dadatviti rudrâya hyetâṃ varuno 'dadât, wo wir aus der Zusammenstellung von Varuna-Go-Rudra deutlich den Sinn der Verbindung der Kuh mit Varuṇa erkennen*) und wir sehen daraus, dass auch dem Brâhmaṇa diese Seite varuṇischer Thätigkeit bekannt ist. Man vergleiche fer-

*) Nicht erklärlich ist mir die Zusammenstellung von Varuṇa-vâsas-Brihaspati; bezieht sich diese auf die Nacht oder auf das alles umhüllende Firmament? Ich vermuthe auf erstere.

ner Taitt. Saṃh., wo eine schwarze Kuh als Varuṇa gehörig bezeichnet wird. 2, 1, 9, 1: varuṇaṃ sushuvâṇam annâdyaṃ no 'pânamat, sa etâṃ vâruṇîṃ krishṇâṃ vaśâm apaśyat, tâṃ svâyai devatâyâ â 'labhata tato vai tam annâdyam upânamad / yam alam annâdyâya santam annâdyaṃ no 'panamet sa etâṃ vâruṇîṃ krishṇâṃ vaśâm â labheta; varuṇam eva svena bhâgadheyeno 'pa dhâvati etc. „Als Varuṇa geweiht war, fiel ihm keine Nahrung zu; er sah die Varuṇa gehörige schwarze Kuh und nahm (= opferte) sie für die eigene Gottheit; daher fiel ihm Nahrung zu. Wem keine Nahrung zufällt, obwohl er dazu tauglich, der soll die Varuṇa gehörige schwarze Kuh nehmen; Varuṇa geht er durch seinen eigenen Antheil an u. s. w." Was das Beiwort der Kuh „schwarz" anbetrifft, so glaube ich nicht, dass darin eine Hindeutung auf Varuṇa als Nachthimmel gesehen werden muss und ebenso wenig in den andern Stellen der Taitt. Saṃh., wo die Kuh als Varuṇa gehörig bezeichnet wird: 5, 6, 21, 1 vâruṇî krishṇe vaśe „dem Varuṇa gehören zwei schwarze Kühe." cf. auch 5, 6, 11, 1. Der Grund dafür scheint mir vielmehr ein anderer zu sein. Wenn der Himmel voller Regen hängt, so scheint er nicht mehr glänzend, sondern verhüllt und umdüstert, so dass er fast der Nacht verglichen werden könnte und ich sehe darin, dass von schwarzen Kühen Varuṇa's die Rede ist, lediglich eine Hindeutung auf den finstern Regenhimmel. Bestätigt wird diese unsere Auffassung durch die eine bereits citirte Stelle der Taitt. Saṃh. (2, 1, 8, 5), dass man für Prajâpati ein schwarzes Thier opfern müsse, wenn man Regen wünsche, und Niemand wird behaupten wollen, dass hierin eine Hindeutung auf die Nacht liege.

Ehe ich nun den Weg fortsetze, auf den mich diese Erörterung führt, sei es mir gestattet noch aus dem Rigveda eine Stelle anzugeben, die jetzt auch das rechte Licht empfängt, weil wir den Grund wissen, warum die Kuh zu Varuṇa in näherer Beziehung steht: ṚV. 10, 65, 6 sâ (gauḥ) prabruvâṇâ varuṇâya dâśushe devebhyo dâśad dhavishâ vivasvate // „diese (Kuh) ehre preisend mit Havisspende den gnädigen Varuṇa, die Götter, Vivasvat." Auch A.V. 11, 5, 15 lässt sich durch die Beziehung Varuṇa's zur Kuh erklären, wenn es daselbst heisst, dass Varuṇa, nachdem er Âcârya geworden, sich die Butter zu eigen mache.

b) Varuṇa und das Schaf.

Jenes Verhältniss der Kuh zu dem Wassergott Varuṇa gibt uns nun auch einen Hinweis auf die Deutung zweier dunklen Stellen der Vâj. Saṃh.: 13, 44 und 13, 50. 1) varûtrîṃ tvashṭur varuṇasya nâbhim aviṃ jajñânâṃ rajasaḥ parasmât / mahîṃ sâhasrîṃ asurasya mâyâm agne mâ hiṅsîḥ parame vyoman // „die Schützerin des Tvashṭar, leibliche Verwandte des Varuṇa, die aus dem fernen Weltkreis geborne Schafmutter (= Schaf), die grosse Weisheit (oder = Zauberwerk) des Asura, tausendfältige, tödte, o Agni, nicht im höchsten Himmel.“ 2) imam ûrṇâyuṃ varuṇasya nâbhiṃ tvacaṃ paśûnâṃ dvipadâṃ catushpadâm / tvashṭuḥ prajânâṃ prathamaṃ janitram agne mâ hiṅsîḥ parame vyoman // „diesen wolligen leiblichen Verwandten Varuṇa's, das Fell der Zwei- und Vierfüssler, die erste Geburtsstätte der Geschöpfe des Tvashṭar, tödte, o Agni, nicht im höchsten Himmel.“ Was die vielen dunklen Beziehungen des Schafes hier andeuten, lassen wir hier dahin gestellt; es handelt sich uns nur um die Beziehungen, die zwischen avi und Varuṇa bestehen. Wo dieselben zu suchen sind, zeigt der Schluss der beiden Verse, die vom „höchsten Himmel“ sprechen, und auf den eigentlichen Grund derselben weist das Wort ûrṇâyu hin; ûrṇâyu ist eines Ursprungs mit Varuṇa und hat die Wurzel var zur Grundlage „bedecken,“ von der das Schaf wegen seiner bedeckenden Wolle diesen Namen hat. Betrachten wir nun den Regenhimmel, so scheint auch er von den herabhängenden Wolken gleichsam wie von einem zottigen Fell bedeckt, und wenn wir in Varuṇa diesen Regenhimmel sahen, so ist auch der Grund naheliegend, aus dem das durch sein zottiges Fell dem Regenhimmel gleichende Schaf sein Thier werden konnte. Wir finden dies Fell im Veda oft genannt und zwar erscheint es zumeist als Wohnsitz der feindlichen Dämonen, die den Regen nicht auf die Erde strömen lassen, wofür ich Beispiele anzuführen wohl unterlassen kann. Man könnte hieraus schliessen, dass das Fell etwas feindliches bedeute, also nicht in dieser Weise wie wir oben thaten mit Varuṇa in Zusammenhang gebracht werden dürfe; aber wer den Veda kennt, weiss wie verschieden seine Bilder sind, wie die Rishi's dieselben Gedanken in der wunderbarsten Weise variirten und die mannigfachsten, zum Theil ganz

entgegengesetzten Anschauungen von derselben Naturerscheinung herleiteten. So dürfen wir von vornherein annehmen, dass auch dies Bild des den Himmel bedeckenden Fells nicht nur nach der einen Richtung hin gedeutet worden sei und wir finden in der That Spuren von einer andern Auffassung. Man vergleiche RV. 4, 22, 2: vṛishâ vṛishandhiṃ caturaśrim asyann ugro bâhubhyâṃ nṛitamaḥ śacîvân / śriye parushṇîm ushamâṇa ûrṇâṃ yasyâḥ parvâṇi sakhyâya vivye // „Es schleudert der Stier den vierschneidigen Regenbehälter (Ludwig), der starke mit seinen Armen, der mannhafteste, kräftige; zur Schönheit in die Parushṇî als Wolle (Wollengewand) sich hüllend, deren Glieder (= Knoten = Flocken) er anlegte zur Freundschaft (seine F. zu zeigen).“ 5, 52, 9 uta sma te parushṇyâm ûrṇâ vasata śundhyavaḥ / uta pavyâ rathânâm adrim bhindanty ojasâ // „die glänzenden kleideten in der Parushṇî sich in Wolle (= Wollengewänder); mit ihrer Macht spalten sie den Fels durch ihre Wagenschiene.“ Was den ersten der beiden Verse anbetrifft, so habe ich für parushṇîm die Fassung als nom. pr. vorgezogen wegen des folgenden parvâni; „parvan“ ist gerade ein Charakteristikum dieses Flusses, der unter Anderm Nir. 9, 25 parvavatî genannt wird, jedenfalls wegen der vielen Knoten und Biegungen des Flusslaufes, auf die der Erklärer durch den weiteren Zusatz „kuṭilagâminî“ hindeutet. In der Interpretation dieser Stellen haben wir nun der vedischen Anschauung vom Lauf der Flüsse am Himmel zu gedenken und anzunehmen, dass auch hier von einer himmlischen Parushṇî die Rede ist. Wie im ersteren Verse Indra, so sind es im zweiten die Maruts, welche sich in dem Strom (= Wassern des Himmels oder Luftraums) befinden und gegen die Feinde kämpfen. Dort ist der Fluss direct als Wolle (= Wollengewand) bezeichnet und hierdurch jedenfalls mit den wie Flocken erscheinenden herabhängenden Wolken gleichgestellt, hier im letzteren Verse sind diese flockenartigen Wolken nur als Gewand bezeichnet, das die im Strome befindlichen Götter anlegen. Ist hiermit schon die Verbindung des wolletragenden Schafes mit Varuṇa zur Genüge erklärt, so liegt ein noch weiterer Beweis darin, dass die Somaseihe aus Schafwolle gemacht und als avyas vâraḥ oder avi selbst bezeichnet wird. Dies kann nur den einen Grund haben, der in der Bedeutung der

Seihe, durch welche der Soma gereinigt wird und in das pûtabhritgefäss niederrauscht, zu suchen ist, dass nämlich die Somaseihe lediglich eine Darstellung des Regenhimmels (oder Luftraums) ist, durch welchen der Regen nieder auf die Erde strömt.

Der Umstand nun, dass das Schaf mit Varuna verwandt genannt wurde, rechtfertigt unsere obige Uebersetzung und Deutung des Wortes avi in A.V. 5, 1, 9 = Varuna. Wir sahen in diesem Verse gerade auf die Thätigkeit Varuna's, der „durch das obere das untere" fördert, hingewiesen und wir dürfen ausser der bisherigen Erörterung der Beziehungen zwischen avi und Varuna gerade diesen Inhalt der Stelle als einen Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung ansehen*).

c) Varuna und Vibhvan.

Die Fassung Varuna's als Gott des Regenhimmels gibt uns ferner den Schlüssel zur Erklärung von RV. 4, 33, 9 woselbst der Ribhu Vibhvan mit Varuna zusammen erwähnt wird: apo hy eshâm ajushanta devâ abhi kratvâ manasâ dîdhyânâh / vâjo devânâm abhavat sukarmendrasya ribhukshâ varunasya vibhvâ // „denn an ihrem (der Ribhu's) Werke erfreuten sich die Götter, als sie es mit Einsicht und Verstand beschauten. Vâja wurde der geschickte Künstler der Götter, Ribhuksha Indra's, Vibhvan Varuna's." Wiewohl die Eintheilung der Ribhu's in die schöpferische Thätigkeit wechselt und öfter dem einen die Funktionen des andern übertragen werden, so wird doch gerade Vibhvan's Wirksamkeit mit einem bestimmten Gebiete in Verbindung gebracht, dessen Berücksichtigung uns hier zur richtigen Erklärung verhilft; man vgl. RV. 6, 61, 13: ratha iva brihatî vibhvane kritopastutyâ cikitushâ sarasvatî / „Zu preisen ist von dem kundigen Sarasvatî, die gleichwie ein Wagen gross für Vibhvan gefertigt ist" (Ludwig: zur auszbreitung gefertigt. Grassmann conjicirt vibhvanâ: erhaben gleichwie ein von einem geschickten Werkmeister gefertigter Wagen). Man betrachte ferner RV. 3, 49, 1: (indram) vibhvatashtam ghanam vritrânâm, wo durch seine Beziehung zu

*) Man erwäge auch, dass Varuna RV. 10, 65, 8 geradezu mahisha genannt wird.

dem Gewittergott auf sein nahes Verhältniss zu den Wassern hingedeutet wird. Ṛ V. 5, 58, 4: „râjânam . . . janâya vibhvatashṭaṃ janayathâ yajatrâḥ,“ ebenfalls auf Indra bezüglich. Abgesehen von einigen andern weniger wichtigen, aber von diesem Gesichtspunkt ebenfalls zu erklärenden Stellen nenne ich noch eine, die die Richtigkeit unserer Auffassung der bisherigen bestätigt und klar sagt, warum Vibhvan mit Varuṇa vereint ist: 5, 42, 12: vṛishṇaḥ patnîr nadyo vibhvatashṭâḥ: „des Stieres Frauen, die Ströme, sind von Vibhvan gebildet.“ Erwägen wir den Inhalt dieser Stelle und bedenken wir, dass nicht nur in dieser einen, sondern auch in andern auf irgend eine Weise dieser Ṛibhu mit den Wassern zusammengebracht ist, dann kann kein Zweifel darüber obwalten, dass auch hier (4, 33, 9) Vibhvan mit Varuṇa darum vereint ist, weil er als Bildner der diesem Gotte gehörenden Ströme aufgefasst wird.

d) Varuṇa und Trita.

Die Stellung Varuṇa's als Wassergott erklärt uns ferner seine Verbindung mit Trita. Trita ist ursprünglich der Gott des leuchtenden Himmels, der wie Indra die Dämonen schlägt und den Wassern die Wege öffnet. So begegnen sich beide in ihrer Thätigkeit und wir finden darum Ṛ V. 8, 41, 6 Varuṇa mit Trita identisch: yasmin viśvâni kâvyâ cakre nâbhir iva śritâ / tritaṃ jûtî saparyata . . . „in welchem alle Weisheit gleichwie im Rad die Nâbe ruht, den Trita verehrt eifrig . . .“ wo der Zusammenhang der Hymne keine andere Wahl als Trita = Varuṇa zu setzen lässt. Zweifelhaft scheint es mir, ob die andere sich im Ṛigveda findende Stelle, die Varuṇa und Trita im Zusammenhang zeigt, hierher oder vielmehr zu einem andern Abschnitt „Varuṇa und Soma“ gehört. Sie ist in einem an Soma gerichteten Liede enthalten und lautet (9, 95, 4): taṃ vâvaśânam matayaḥ sacante trito bibharti varuṇaṃ samudre // „dem brüllenden gehen nach die Lieder; Trita trägt den Varuṇa im Meere“ (Ludwig: als Trita erhält er Varuṇa im meere). Das Hauptbedenken, in dem Namen eine Bezeichnung unsers Gottes selbst zu sehen, liegt in dem Charakter der ganz ausschliesslich Soma gewidmeten Hymne, denn wir müssten uns fragen, was denn die unvermittelte

Nennung V.'s hier bezwecke. Ludwig hilft sich damit, dass er Trita = Soma setzt und dies ist in der That zulässig, da Trita öfter in Beziehungen zu Soma steht; aber der Hinblick auf diese Beziehungen gibt uns eine, wie ich glaube, bessere Erklärung dieser Stelle. Wir wissen, dass der Presstrank mit Wasser gemischt wird und können unzählige Stellen aus dem Veda für den mit den Wassern vereinten Gott Soma anführen. Nun ist aber Trita der Gott der Wasser und wir können hieraus entnehmen, dass hier auf diese Stellung angespielt ist und der Vers nichts anderes als: „Soma ist mit den Wassern vereint“ bedeutet, wenn wir die poetische Ausdrucksweise verlassen und nach dem Sinn derselben fragen. Ich habe hier „Soma“ direct für „Varuna“ gesetzt und dies dürfte das einzige sein, woran man bei unserer Interpretation Anstoss nehmen könnte; aber zu dieser Gleichsetzung berechtigt uns der Veda selbst und ich wende mich desshalb für einige Augenblicke zu

e) Soma und Varuṇa.

Die Berührungspunkte beider Götter sind zahlreich und der bedeutsamste unter denselben ist der, dass Varuṇa wie Soma im hohen Himmelshaus wohnen und beide von den himmlischen Gewässern umgeben sind. Von den Stellen, die uns der Ṛigveda über die Beziehungen bietet sind folgende zu nennen: 5, 85, 2: (varuno) divi sûryam adadhât somam adrau / „Varuṇa setzte an den Himmel die Sonne, Soma in den Stein.“ 1, 91, 3: râjño nu te varuṇasya vratâni bṛihad gabhîram tava soma dhâma / „dein ist des Königs Varuṇa Gebiet (d. i. der Himmel), gross und tief ist, o Soma, dein Haus.“ 9, 77, 5: cakrir divaḥ pavate kṛitvyo raso mahâñ adabdho varuṇo hurug yate / „der thätige wirksame Saft des Himmels strömt geläutert, der grosse für den bösen untrügliche Varuṇa.“ 9, 90, 2: vanâ vasâno varuṇo na sindhûn vi ratnadhâ dayate vâryâṇi / „in die Wasser*) gleich wie Varuṇa in die Ströme sich hüllend vertheilt der Reichthumspender Güter.“ cf. auch 10, 167, 3: somasya râjño varuṇasya dharmaṇi bṛihaspater anumatyâ u śarmani, wo die enge

*) vana (Ngh. 1, 12) udakanâma.

Zusammenstellung von Varuṇa und Soma gewiss auf die Verwandtschaft beider zurückzuführen ist. Wir sehen also hier Soma in verschiedenen Verbindungen mit Varuṇa; bald ist er sein Geschöpf (diese Anschauung ist die naheliegendste, da Varuṇa die Wasser spendet), bald gleicht er ihm als strafender und untrüglicher Gott gegenüber dem Bösewicht, bald wird er mit ihm wegen der Wasser verglichen, in die sie beide gehüllt sind. Diese letztere Anschauung ist es nun, die etwas modificirt in der citirten Stelle ṚV. 9, 95, 4 wiederkehrt und Veranlassung gab Soma mit Varuṇa geradezu zu identificiren, denn „varuṇam" ist = varuṇam iva somam = varuṇam iva apo vasânam somam. Auch das Ritual gibt uns einige Beiträge für die Beziehungen zwischen Varuṇa und Soma, und zwar so, dass es wie in dem erwähnten Verse Varuṇa oft ohne weiteres für Soma braucht. So heisst es Vâj. Saṃh. 4, 36: a) varuṇasyottambhanam asi, b) varuṇasya skambhasarjanî sthaḥ, c) varuṇasya 'ṛitasadanyasi u. s. f. In all diesen Yajus bedeutet Varuṇa den Soma und wohl darum, weil Soma eingebunden ist; denn „varuṇa upanaddhaḥ" (cf. Taitt. Saṃh. 4, 4, 9, 1) oder vâruṇo vai krîtaḥ soma upanaddhaḥ (Taitt. Saṃh. 6, 1, 11, 1. 5) u. s. w. Ich glaube, der Grund dieser Ansicht, der eingebundene Soma gehöre Varuṇa, liegt darin, dass der Somatrank eigentlich im Himmel aufbewahrt ist, ehe er zur Erde niederkommt, Varuṇa demnach in seiner alten Auffassung als Himmelsgott hier zu nehmen ist. Sonst vgl. man noch aus der Vâj. Saṃh. 8, 56: soma âgataḥ / varuṇa âsandyâm âsannaḥ / „Soma ist er zurückgekehrt" (Mahîdhara: śakaṭâdâgato 'varûḍhaḥ), „Varuṇa auf die Âsandî gesetzt," wo wir also einer zweiten Auffassung von Soma-Varuṇa begegnen, die vielleicht den „König" Soma andeuten soll. —

Nach diesen versuchsweise gegebenen Deutungen kehre ich nun noch einmal zurück zum Ausgangspunkt unserer Erörterungen, um einige durch Varuṇa's Fassung als Wassergott leicht erklärbare Stellen nachzutragen. Dahin gehört die leicht verständliche Bezeichnung der Wasser als Varuṇa's Frauen, welche wir Taitt. Saṃh. 5, 5, 4, 1 in den Worten „âpo varuṇasya patnaya âsan" sehen, sowie die durch ṚV. 8, 41, 2 vertretene Ansicht, dass die sieben Ströme Varuṇa's Schwestern

seien und er in deren Mitte (am Himmel natürlich) stehe. Wir verstehen ferner, warum Varuṇa im Besitze vieler Heilmittel gedacht wird und er sich zum „Herrn der Aerzte" entwickelt. Man vgl. ṚV. 1, 24, 9: „śataṃ te râjan bhishajaḥ sahasram" (= Taitt. Saṃh. 1, 4, 45[b.]). Vâj. Saṃh. 21, 58: „savitâ varuṇo bhishag ishṭo devo vanaspatiḥ etc." 21, 40: „savitâram varuṇaṃ bhishajâṃ patim." Hierher ziehe ich auch Vâj. Saṃh. 19, 80: sîsena tantraṃ manasâ manîshiṇa ûrṇâsûtreṇa kavayo vayanti / aśvinâ yajñaṃ savitâ sarasvatîndrasya rûpaṃ varuṇo bhishajyan „mit dem Weberblei weben im Geist das Gewebe die weisen, mit dem Wollenfaden die Kavi's, die Aśvins, Savitar, Sarasvatî das Opfer, Varuṇa Indra's Gestalt heilend;" dazu vgl. man Vâj. Saṃh. 21, 22, wo Varuṇa das Opfer zu einem Heilmittel (für Indra, wie Mahîdh. hinzufügt) machen soll*). —

Sahen wir so Varuṇa als Gott, der die Wasser beherrscht und sie vom Himmel herabströmen lässt, so führt uns diese Erörterung einen Schritt weiter, nämlich zu den Göttern selbst, welche mit dem die Erde erquickenden Regen im engsten Zusammenhang stehen. Dies sind vor allem die Götter des Sturmes und der ihnen im Kampf gegen Vṛitra mit seinem Blitz zur Seite stehende Indra, deren beider Verhältniss zu Varuṇa jetzt zu besprechen unsere Aufgabe ist.

f) Varuṇa mit Indra und den Maruts.

Es ist von besonderem Interesse und für die Aufhellung anderer Probleme der vedischen Mythologie von Wichtigkeit, zu beobachten, wie Varuṇa mit Indra und den Maruts auf der einen, Mitra-Varuṇa und die Âditya's auf der andern Seite nichts anderes sind als mythologische Ausdrücke oder Sigel für verschiedene Gebiete im grossen Wirkungskreis

*) Mit Rücksicht auf dieses Gebiet Varuṇa's ist es zu erklären, wenn er (durch die befruchtenden Wasser) Fruchtbarkeit gibt. Dies scheint der Sinn seiner Nennung z. Beispiel A.V. 5, 25, 6; 6, 132, 1, Zaubersprüche, welche als Befruchtungssegen angesehen werden können und im Gegensatz hierzu 7, 90, 1. 2, wo dem Feinde Impotenz gewünscht wird. Dass der Gott der Wasser nicht nur über ihre gute, heilsame Wirksamkeit herrscht, sondern auch über Mangel daran und Trockenheit ist wohl selbstverständlich und zu beweisen überflüssig. Was bedeutet aber A.V. 4, 4, 1?

unsers Gottes; es ist dies ein Punkt, der verallgemeinert von principieller Bedeutung werden kann für die Beseitigung des über der vedischen Mythologie und damit über dem ganzen Veda lagernden Dunkel: durch Verbindung einzelner hervorragender Götter mit andern treten sie aus der weiten Sphäre ihrer Thätigkeit heraus und hinein in das speciellere Gebiet, das nun bestimmt wird durch den Charakter des Gottes, mit dem sie sich verbinden. So sind Indra-Agni, Indra-Varuṇa, Indra-Vishṇu, Indra-Soma wahrscheinlich verschiedene Gebiete im Gesammtbereich Indra's, specialisirt durch die einzelnen Götter, mit denen er sich verbunden. In gleicher Weise sind auch Indra-Varuṇa und Mitra-Varuṇa lediglich Ausdrücke für zwei wichtige Gebiete im Herrschaftsbereich unsers Gottes, indem der eine den Wasser- und Regenhimmel, der andere das vom Sonnenlicht durchflossene Firmament mit dem an ihm wandelnden Sonnengott bezeichnet. Eine bedeutungsvolle Stelle hierzu bietet uns Ṛigveda 7, 82, 5: indrâvaruṇâ yad imâni cakrathur viśvâ jâtâni bhuvanasya majmanâ / kshemeṇa mitro varuṇam duvasyati marudbhir ugraḥ śubham anya îyate // „Seit ihr, o Indra-Varuṇa, durch (eure) Macht all die Wesen der Welt schufet, ehrt Mitra im Frieden Varuṇa, der andere, (Indra), der gewaltige zieht mit den Maruts aus zum Glanz*)." Wir treffen in diesem Verse beide Anschauungen zugleich an und sehen unter besonderer Betonung des resp. Gebietes Mitra sowohl als Indra mit dem Himmelsgott verbunden; es ist ohne weiteres klar, dass kshemeṇa duvasyati nur auf den friedlichen Glanz des Sonnenhimmels**), marudbhir śubham îyate nur auf den tobenden Kampf des Gewitters bezogen werden kann, und dass dem kshemeṇa u. s. w. die zweite Vershälfte gegenübersteht, wenn auch dies Bild selbst in anderer Weise fortgesetzt wird. Dieser Vers zeigt uns die Stellung aller drei Götter am Ursprünglichsten; aber dies schliesst natürlich nicht aus, dass in beiden Fällen eine Weiterentwicklung stattge-

*) śubham erklärt Sây. mit udakam (Ngh.) prerayati und śobhanam alaṃkâram prâpnoti. Ich ziehe letztere Auffassung vor und deute śubh auf den Glanz der Blitzwaffen beim Vṛitrakampf.

**) Ich mache darauf aufmerksam, wie sehr diese Verbindung Varuṇa's mit Mitra zu unserer oben gegebenen Erklärung desselben als Lichthimmel stimmt.

funden hat und jede von beiden Gruppen erhöhte, kosmogonische Thätigkeit erlangt. Führen wir nun Stellen an, die uns Varuṇa im Verein mit den Maruts zeigen: R̥V. 1, 161, 14 divâ yânti maruto bhûmyâgnir ayaṃ vâto antarikshena yâti / adbhir yâti varuṇaḥ samudrair yushmâñ ichantaḥ śavaso napâtaḥ. „Am Himmel wandeln die Maruts, auf der Erde Agni, durch den Luftraum der Wind, in den Wassern des (Himmels-) Meeres wandelt Varuṇa: nach euch verlangend, o Söhne der Kraft“ (d. h. damit ihr das die Wasser herabführende Gewitter hervorruft). 8, 41, 1: asmâ û shu prabhûtaye varuṇaya marudbhyo 'rcâ vidushṭarebhyaḥ yo dhîtâ mânushâṇâm paśvo gâ iva rakshati ... „Singe zur Macht dem Varuṇa, singe den weiseren Maruts, der der Menschen Gedanken gleichwie die Kühe der Heerde beschützt.“ Und ebenso sind in den folgenden beiden Versen die Maruts gemeint, obschon ihr Name nicht genannt ist: 5, 85, 4 ab siehe Seite 85, cd.: sam abhreṇa vasata parvatâsas tavishîyantaḥ śrathayanta vîrâḥ // „Mit der Wolke umhüllten sich die Berge; es lösten sie (die Wolke) die ungestüm vordringenden Männer“ (d. h. die Maruts bewirkten, dass die Wolke sich ausregnete und verschwand)*). 8, 41, 6: tritaṃ jûtî saparyata vraje gâvo na saṃyuje yuje aśvâñ ayukshata / „den Trita verehrt mit Eifer, sie (die Maruts) schirrten an die Rosse zum Gespann, gleichwie Kühe in der Hürde zum vereinen sind (?).“ Wir begegnen dieser selbigen Anschauung von Varuṇa und den Maruts sogar im Śat. Brâhm., wo es 2, 5, 2, 6 heisst: „die Herrschaft ist Varuṇa; die Maruts die Stämme.“ Beide, Varuṇa und die Maruts, treten uns ferner mit Mitra (wofür ich auf Späteres verweise) und mit Indra verbunden entgegen, für letzteres citire ich R̥V. 3, 62, 2. 3 ayam u vâm purutamo rayîyañ chaśvattamam avase johavîti / sajoshâv indrâvaruṇâ marudbhir divâ pr̥ithivyâ śr̥iṇutaṃ havam me // „dieser euer eifrigster (Verehrer) ruft fort und fort euch inständig zu Hilfe nach Schätzen verlangend; vereint, o Indra-Varuṇa, mit den

*) Aehnlich auch Ludwig. Grassmann dagegen: „Und müde werden selbst die starken Wanderer;“ nehmen wir an der transitiven Fassung des Mediums Anstoss, so können wir auch übersetzen: es lösten sich (los) die Maruts d. h. als die Wolke die Berge verhüllte, da stürmten sie los zum Vr̥itrakampf.

Maruts, mit Himmel und Erde höret meinen Ruf." 3. asme tad indrâvaruṇâ vasu shyâd asme rayir marutaḥ sarvavîraḥ / „bei uns sei, o Indra-Varuna, dieser Schatz, bei uns Reichthum, o Maruts, mit voller Nachkommenschaft." 9, 33, 3 und 34, 2: „der Soma strömt für Indra, Vâyu, Varuṇa, die Maruts, er strömt für Vishṇu*)" u. s. w.

Wir wenden uns zu Indra-Varuṇa und führen bald die auf sie bezüglichen Stellen an. ṚV. 7, 82, 3: anv apâṃ khâny atṛintam ojasâ sûryam airayataṃ divi prabhum / indrâvaruṇâ made asya mâyino 'pinvatam apitaḥ pinvataṃ dhiyaḥ // „ihr bohrtet die Wasserkanäle durch eure Kraft; die mächtige Sonne setztet ihr an den Himmel; im Rausche dieses Zaubertranks schwelltet ihr die trockenen, schwelltet ihr die Ceremonien (machtet sie wirksam)." 7, 85, 3: âpaś cid dhi svayaśasaḥ sadaḥsu devîr indraṃ varuṇaṃ devatâ dhuḥ / „All die göttlichen Wasser, selbstleuchtend in ihren Sitzen machten Indra-Varuṇa zu Göttern." Vâlakh. 11, 4: ghṛitaprushaḥ saumyâ jîradânavaḥ sapta svasâraḥ sadana ṛitasya / yâ ha vâm indrâvaruṇâ ghṛitaścutas tâbhir dhattaṃ yajamânâya śikshatam // „Butter sprengend mit Soma vereint, schnell spendend sind die sieben Schwestern in des ṛita Sitz. Mit euern Butter-triefenden Kühen (oder Schwestern) spendet, o Indra-Varuṇa, dem Opferer und helft." Cf. noch Vers 3, wo sie śubhas patî, Vers 7 wo sie Spender von Nachkommenschaft und Nahrung genannt worden sind. Hierher gehört ferner A.V. 3, 13, 2, wo etymologisirend das Naturverhältniss beider besprochen ist: yat preshitâ varuṇenâcchîbham samavalgata / tad âpnod indro vo yatîs tasmâd âpo anushṭhana // „als von Varuṇa entsandt ihr schnell euch in (rollende, hüpfende) Bewegung setztet, da erreichte euch Indra auf dem Wege; desshalb bietet ihr euch als „âpas" dar." Cf. noch Vâj. Saṃh. 19, 48; A.V. 3, 4, 5. 6, wo Varuṇa als der bezeichnet wird, der Indra aus der äussersten Ferne rief u. a.

*) Hier ist noch Vâyu, als Gott des Windes, sehr bezeichnend hinzugetreten. Beachtenswerth ist auch, dass Vishṇu, der Freund Indras, der beim Vṛitrakampf bei Seite tritt, um nachher hell zu strahlen, mit diesen Göttern verbunden ist, zwar als mit ihnen zusammengehörig, seinem Wesen nach aber doch andrer Natur, in dem 3. Verstheil für sich allein steht.

Gehen wir nun von diesem Charakter der beiden Götter aus und ziehen wir die Folgerungen, die aus ihrer Stellung als Wassergötter sich ergeben, so sehen wir (wie oben bei Varuṇa), dass die Kuh ihre Gabe ist, wir lernen sie als Erhalter der Menschen, als Spender von Reichthum und Nahrung, von Nachkommenschaft kennen; dem der sie preist, verleihen sie Ruhm, und wie sie beide selber kämpfen stehen sie auch den Ihren gegen die Feinde bei und verleihen ihnen den Sieg.

So erscheinen sie ṚV. 4, 42, 10 als Spender der Kuh: tâṃ dhenum indrâvaruṇâ yuvaṃ no visvâhâ dhattam anapasphurantîm / „gebet uns, o Indra-Varuṇa, alltäglich die nicht wegstossende Kuh." Von weiteren auf ihre Thätigkeit als Spender von Hilfe, Schutz, Reichthum etc. bezüglichen Versen führe ich an ṚV. 1, 17, 2: gantârâ hi stho 'vase havaṃ viprasya mâvataḥ / dhârtârâ carshaṇînâm // „ihr kommt ja zu Hilfe auf den Ruf des mir gleichen Sängers, ihr Erhalter der Menschen." 6. tayor id avasâ vayaṃ sanema ni ca dhîmahi / syâd uta prarecanam // „durch der beiden Hilfe möchten wir erwerben und aufspeichern, möchte auch Ueberfluss sein." 7. indrâvaruṇa vâm ahaṃ huve citrâya râdhase / asmânt su jigyushas kṛitam. // „euch rufe ich, o I.V., zu glänzender Gabe, machet uns trefflich zu Siegern." 6, 68, 2: tâ hi śreshṭhâ devatâtâ tujâ śurâṇâṃ śavishṭhâ tâ hi bhûtam / maghonâm maṅhishṭhâ tuviśushma ṛitena vṛitraturâ sarvasenâ // „die beiden sind ja die besten durch ihren Eifer unter den Göttern, die kräftigsten der Helden seid ihr geworden; die freigebigsten unter den Maghavans, grosse Kraft besitzend, durch das ṛita den Vṛitra besiegend, Führer der ganzen Scharen." ib. 5. sa it sudânuḥ svavâṅ ṛitavendrâ yo vâṃ varuṇa dâśati tman / ishâ sa dvishas tared dâsvân vaṅsad rayiṃ rayivataś ca janân // „der ist mit trefflicher Gabe und Hilfe versehen und mit ṛita versehen, der euch, o I.V., selbst verehrt, er übertrifft, spendend, an Speise seine Feinde, erlangt Reichthum und reiches Volk." 4, 41, 2: indrâ ha yo varuṇâ cakra âpî devau martaḥ sakhyâya prayasvân / sa hanti vṛitrâ samitheshu śatrûn avobhir vâ mahadbhiḥ sa pra śṛiṇve // „wenn ein Mensch die beiden Götter I.V. sich zu Freunden machte, an Speise reich um die Freundschaft zu erlangen (d. h. spendend), der tödtet die Vṛitra's, die Feinde in den Kämpfen; durch eure grosse Hilfe

wird er berühmt.“ 4. indrâ yuvaṃ varuṇâ didyum asminn ojishṭham ugrâ ni vadhishṭaṃ vajram / yo no durevo vṛikatir dabhîtis tasmin mimâthâm abhibhûty ojaḥ // „Schleudert ihr, I.V., o starke, das stärkste Geschoss, den Donnerkeil auf ihn, welcher uns ein feindseliger schädigender Verderber, an dem zeiget eure überlegene Macht*).“ Dass sie auch zu Nachkommenschaft behilflich sind, zeigt RV. 7, 84, 5; 7, 82, 9 u. a.

Diese drei Punkte: Sieg — Reichthum — Nachkommen — sind überhaupt der wesentliche Inhalt aller an Indra-Varuṇa gerichteten Hymnen und darum kann ich mich mit den citirten Stellen begnügen. Aber trotz der engen Verbindung beider Götter ist ihr Wesen nicht ganz verschmolzen, beide sind nach derselben Richtung hin thätig, und doch ist ihr ursprünglicher Charakter nicht ganz verwischt, hier wie dort finden wir in den Indra-Varuṇahymnen Spuren, dass den Dichtern ein auf dem ursprünglichen Charakter beider Götter beruhender Unterschied wohl bekannt war. Ich führe alle Verse an, die ich gefunden habe. 6, 68, 3: vajreṇânyaḥ śavasâ hanti vṛitraṃ sishakty anyo vṛijaneshu vipraḥ / „der eine tödtet durch seine Kraft mit dem Donnerkeil den Vṛitra, der andere der weise schenkt bei den Mühen seine Gunst.“ 7, 82, 2: samrâḷ anyaḥ svarâḷ anya ucyate. „Allherrscher heisst der eine, Selbstherrscher der andere.“ ib. 6. ajâmim anyaḥ śnathayantam âtirad dabhrebhir anyaḥ pra vṛiṇoti bhûyasaḥ / „den Vernichter von fremdem Stamme überwand der eine; mit wenig Gefährten wehrt der andere viel mehr Feinde ab.“ 7, 83, 9: vṛitrâṇy anyaḥ samitheshu jighnate vratâny anyo abhi rakshate sadâ / „die Feinde tödtet der eine in den Schlachten, die Satzungen schirmt stets der andere.“ 7, 84, 2: pari no heḷo varuṇasya vṛijyâ urum na indraḥ kṛiṇavad u lokam / „Uns meide der Zorn Varuṇa's, Indra schaffe uns weiten Raum (d. h. mache die Herrschaft weit).“ 7, 85, 3: kṛishṭîr anyo dhârayati praviktâ vṛitrâṇy anyo apratîni hanti / „der eine hält die erschreckten Stämme, der andere tödtet die unwiderstehlichen Vṛitra's.“ Ausserdem sei nochmals 7, 82, 5 erwähnt, wo es heisst, dass im Frieden Mitra den Varuṇa

*) Cf. namentlich noch RV. 7, 83, wo sie dem befreundeten Sudâs beistehen.

verehre, Indra aber mit den Maruts gegen die Feinde ausziehe; zu letzterem kann in gewisser Weise A.V. 3, 4, 5 gezogen werden: „komme herzu aus der weitesten Ferne; günstig sollen dir Himmel und Erde sein; dies sagte so König Varuṇa; er rief dich; komme dazu heran.“ Sehen wir in den beiden letzten Stellen noch die ursprüngliche Naturanschauung, die uns den Himmelsgott als den beständig bleibenden zeigt, zu dem erst zu Zeiten Indra hinzutritt, so führen uns die andern Stellen über dieses ursprüngliche Verhältniss hinaus; wir sehen aus jenen einfachen Naturvorstellungen den Gegensatz von samrâj und râjan erwachsen, indem Varuṇa's Gebiet, der Himmel, sich zu allen Zeiten, Indra's Gebiet hingegen nur dann sich zeigt, wenn er mit den Maruts auf die Kriegsfahrt geht; wir sehen den ethischen Charakter Varuna's hervorgehoben gegenüber dem kriegerischen Wesen Indra's, und diesen Gegensatz ausgedrückt dadurch, dass der erstere die Satzungen beschirmt, der andere hingegen die Feinde selbst bekämpft. Ich möchte diese uns hier entgegentretenden Ideen vergleichen mit dem Verhältniss von Herrscher und Feldherr, von denen der erstere das Reich regiert und ordnet, während der andere es gegen seine Feinde von aussen schützt*). Wir sehen daher Varuṇa als den vipra bezeichnet im Gegensatz zum Krieger und müssen die von ihm geschenkte Gunst auf die Mühe und Arbeit im Frieden beziehen. Wir finden ferner in jenen Versen den Zorn Varuṇa's genannt, und haben damit eine directe Beziehung auf den sittlichen Charakter des Gottes; denn der diesen Worten „uns meide der Zorn Varuṇa's“ zu Grunde liegende Wunsch kann nur der sein, geschehenes Unrecht zu verzeihen und die Sünde nicht dadurch zu strafen, dass er die Feinde, gegen die Indra kämpft, hereinbrechen lässt. Dass

*) Ganz in gleicher Weise tritt Indra als Vertheidiger der Gesetze Mitra-Varuṇa's gegen die dieselben angreifenden Feinde auf. cf. 10, 89, 8 und 10, 113, 5 des RV. — Erwähnt möge auch A.V. 3, 6, 2 sein, wo der aśvattha angeredet wird als „vṛitratödtender Genoss durch Indra, durch Mitra-Varuṇa.“ Ueberall tritt oben Indra's Kriegsnatur hervor, bei Varuṇa und M.V. dagegen das Gesetzmässige, Ordnungsmässige, Sittliche und Weise. Man vergleiche auch die in Capitel V. erwähnten Stellen, wo die Maruts von Varuṇa unterwiesen, von Indra gegeben heissen u. a. Es hat dies ganz denselben Sinn.

wir dies so fassen dürfen, zeigt ganz deutlich R̥V. 7, 28, 4: ebhir na indrâhabhir daśasya durmitrâso hi kshitayaḥ pavante / prati yac cashṭe anṛitam anenâ ava dvitâ varuṇo mâyî naḥ sât // „in diesen Tagen, o Indra, beschütze uns; mit (Waffen-) glanz strömen ja herbei die feindlichen Stämme; das Unrecht, das der sündenlose sieht, möge uns doppelt der weise Varuṇa lösen." Also auch hier sehen wir einen Unterschied beider angedeutet, wobei Varuṇa in dem ihm eigenen sittlicheren Charakter hervortritt*). Am deutlichsten tritt uns nun der grosse Gegensatz beider Götter R̥V. 4, 42 entgegen, wo sie beide sich ihrer Vorzüge rühmen. Die ersten vier Verse der Hymne haben wir bereits oben citirt und können hier darauf verweisen. Was den vierten anlangt, so hat Ludwig ihn dem Indra zugeschrieben, aber mit Unrecht; er hat jedenfalls dies daraus geschlossen, dass „aham apo apinvam" den Vers einleitet; aber wir wissen bereits, dass diese Anschauung von Varuṇa als Wassergott dem ganzen Veda eigen ist und wir haben demnach keinen Grund hier davon abzugehen. Dazu kommt noch, dass Vers 3 Varuṇa sich selber Indra nennt, um in dem Rangstreit seine Ebenbürtigkeit zu beweisen, und noch deutlicher spricht für die Zugehörigkeit unseres Verses die gerade Varuṇa eigenthümliche Verbindung mit ṛita, sowie seine Bezeichnung als Sohn der Aditi und ferner die Anspielung auf seine kosmogonische Thätigkeit. Was die Bedeutung dieses Rangstreites beider Götter anbetrifft, so will ich zur Erklärung desselben zunächst die Indraverse selbst anführen. 5. „mich rufen die mit trefflichen Rossen versehenen Männer, nach Beute verlangend; mich die im Kampf umschlossenen (Say. santaḥ. Gr. die Erlesnen); ich rufe die Schlacht hervor, ein Maghavan bin ich Indra; ich wirble den Staub auf, überlegen an Macht." 6. „Dies alles that ich. Keine Göttermacht wehrt mir, dem Unbezwungenen. Wenn mich die Somatränke berauschten und die Recitationen, dann stehen in Furcht Himmel und Erde, die unbegrenzten."

*) Hierher kann man auch RV. 7, 84, 4 ziehen, wenn man (syntaktisch) yaḥ aus yad durch Attraction entstanden sein lässt und dem âditya gegenüber śûra auf Indra bezieht: pra ya âdityo anṛitâ minâty amitâ śûro dayate vasûni.

7. (Sänger:) „die ganze Welt kennt dich als solchen; deine Thaten verkündest du, o Weiser, dem Varuṇa; du bist berühmt als Vernichter der Feinde; du liessest frei die eingesperrten Ströme.“

Was von entscheidender Bedeutung für die Beurtheilung unserer Hymne sein dürfte, ist die Art und Weise, wie beide Götter einander gegenüber gestellt werden; wir sehen keine Verengerung der Machtbefugnisse des einen und Erweiterung der des andern, wir haben nur eine Gegenüberstellung der gesammten von Anfang an mit ihnen verbundenen Wirksamkeit. Durch die Worte des Dichters am Schluss wird nun Indra direct der Vorzug vor seinem Nebenbuhler gegeben und offenbar, wenn wir an Vers 5 denken, seiner Eigenschaft als kriegerischer Gott zu Liebe. Man könnte glauben, dass wir hier nichts als einen Brauch der vedischen Dichter haben, die sich ja darin gefielen, den augenblicklich besungenen Gott höher zu stellen als alle andern; dies ist ein Punkt, auf den auch Muir (or. S. t. V. Seite 125) aufmerksam macht, wenn er sagt: All these texts which are so laudatory of Indra, may be paralleled in the Ṛigveda, not only by similar ones referring to Mitra and Varuṇa . . . but also by a farther set of texts in which other gods are magnified in the same style of panegyric. This is in accordance with the practice of the Indian poets to exaggerate (cf. Müller's history p. 532 ff.) (in a manner which renders them often mutually inconsistent) the attributes of the particular deity who happens at the moment to be the object of celebration. Er führt nun zum Beweise seiner Behauptung mehrere lehrreiche Beispiele an, wo verschiedene Götter andern untergeordnet sind. Und in der That lässt sich ja fast bei allen Göttern das specielle Gebiet ihrer Wirksamkeit zum Herrschaftsbereich über alle andern Götter machen, die ihnen darin untergeordnet erscheinen müssen. Wir werden uns daher veranlasst finden müssen für verschiedene Vedastellen dies untergeordnete Verhältniss von Varuṇa in gleicher nur poetischer Weise zu erklären, ohne einen weiteren Schluss von historischer Tragweite daraus zu ziehen, so in ṚV. 1, 101, 3: „welches (Indra) grosser Mannskraft Himmel und Erde (folgen), in dessen Gebiet Varuṇa und Sûrya sich befinden, dessen Satzung die Ströme folgen“ etc. cf. A.V.

20, 106, 3. — Vâj. Saṃh. 8, 37, wo er aus demselben Grunde samrâj heisst, Varuṇa râjan u. s. w. Solche Verse scheinen demnach weniger geeignet, aus ihnen einen Schluss zu ziehen auf den allmähligen Machtübergang Indra's an Varuṇa, und ebenso wenig kann ich Roth (S. 73) beistimmen, wenn er als Beweis für diesen Uebergang den Umstand anführt, dass im 10. Maṇḍala kein einziges Lied an Varuṇa gerichtet sei. Schliessen wir uns Muir an, der S. 121 seines oben citirten Buches zu diesen Worten Roth's bemerkt: „I have not observed in the hymns themselves anything that can be construed as a decisive proof that the worship of Indra was superseding that of Varuṇa during the period of their composition. It is true that even in the earlier parts of the Veda the number of hymns addressed to the former god is much greater than that in which the latter is celebrated. But I have not discovered any expressions which would distinctly indicate that the popularity of the one was waning, and that of the other increasing.“ Gleichwohl seien, fährt Muir fort, doch einige Stellen vorhanden, die mit der Annahme eines solchen Machtüberganges nicht unvereinbar sind; er beruft sich zum Theil auf die Stellen, die wir zur Charakterisirung des Unterschiedes zwischen beiden Göttern anführten. Aber wie wir sahen, zeigten uns diese Stellen eben nur eine Unterscheidung beider, aber von einem Machtübergang fand sich darin keine Spur. Und was das 10. Buch anbetrifft, so möchte ich aus seinem Schweigen keinen Schluss weiter ziehen; der Beweis, dass das ganze 10. Buch ein späteres sei, beruht mehr auf allgemeiner Annahme, als auf wirklichen Beweisen — wenn auch für viele Lieder diese Annahme gelten kann und wir dürfen fragen, ob nicht vielleicht Anordnungsprincipien den Sammler des Veda veranlassten, die an Varuṇa vorhandenen Lieder ihrer Wichtigkeit wegen vorauszunehmen und ob nicht eben der Varuṇakult einzelnen Familien besonders eigen war. Haben wir auch keine Hymnen im 10. Buch, so haben wir doch einzelne Stellen, die von Varuṇa handeln und diese zeigen uns zusammengestellt keine von dem übrigen Veda abweichende Auffassung. Z. B. 10, 8, 5 wird Agni mit Varuṇa identificirt (also Varuṇa Gott des Tages). 10, 11, 1 wird Agni allwissend wie Varuṇa genannt. 10, 14, 7 ist er als Todesgott genannt (= Varuṇa

als Gott der Nacht). 10, 51, 4 erzählt Agni dem Varuṇa, er sei aus Furcht vor dem Hotaramt weggegangen (desgl.). 10, 65, 6 Varuṇa in Verbindung mit der Kuh. 8. mit ghṛita (Varuṇa als Gott der Wasser). 10, 66, 2 sind die Maruts von ihm unterwiesen, von Indra ausgesandt (desgl.). 10, 66, 5 heisst er dhṛitavrata. 10, 93, 4 ist er mit den Lichtgöttern Aryaman, Mitra zusammen. 10, 98, 1 ist Bṛihaspati mit ihm identificirt. 10, 99, 10 heisst er weise („weise wie V."). 10, 123, 6 ist die Sonne sein „goldgeflügelter Bote" genannt (Varuṇa als Tageshimmel) u. a. — Wir sehen, es sind sämmtlich Stellen, die uns keinen Anhalt zur Annahme eines Machtüberganges geben.

Gleichwohl bietet uns der Veda Beweise für eine solche Annahme und zwar in zwei Hymnen, von denen die eine der Ausgang unserer Erörterung war. Der Gegensatz der beiden Charaktere Indra's und Varuṇa's ist in ihr zu bestimmt ausgedrückt, das Wesen Indra's als eines Kriegergottes zu scharf dem Varuṇa's entgegengesetzt*) und die Aeusserung des Dichters in Vers 7 so bestimmt dem Varuṇa abhold, dass wir diese Hymne kaum anders denn für ein Glaubensbekenntniss eines dem Indrakult ergebenen Inders ansehen können. Als ein Beweis für die Interpretation berufen wir uns auf die für die indische Religionsgeschichte hochwichtige Hymne Ṛ V. 10, 124, 1—5. Die ersten fünf Verse (die andern gehören wahrscheinlich nicht hinzu) lauten: 1. Komme her, o Agni, zu diesem unserm Opfer mit seinen fünf Gängen, dem dreifachen, mit sieben Fäden; sei unser Opferführer und Leiter. Lange bist du in tiefem Dunkel gelegen. 2. Von dem Ungöttlichen (d. i. Verehrung anderer falscher Götter, wie Vers 3. 5 zeigt) wandle ich, den Göttern gehörig (wörtlich: göttlich) im Verborgenen, heimlich gehend, ausschauend zur Unsterblichkeit. Wenn ich lieblos den lieben verlasse, da gehe ich vom eigenen Freund zu fremdem Geschlecht**). 3. Sehend den

*) Darin liegt zugleich auch ein weiterer Grund, Vers 4 dem Indra abzusprechen.

**) d. h. wenn ich Agni verlasse, so verlasse ich meinen besten Freund. Dies erwäge ich und kehre von der Verehrung der Nichtgötter (der falschen Götter) zurück und gehöre den wahren heimlich an, wodurch ich die Unsterblichkeit erlange.

Gast*) des andern Zweiges, messe ich die vielen Wohnungen des Opfers**) aus; ich verkünde preisend dem Vater Asura den lieben***); von dem „ayajñiya" (d. h. des Opfers nicht werthem) gehe ich zu dem des Opfers werthen Theil. 4. Viele Jahre verbrachte ich bei ihm. Wenn ich Indra mir wähle, verlasse ich den Vater (Asura-Varuṇa). Agni, Varuṇa, Soma, diese wanken; es wandte sich die Herrschaft (ging über); ich gehe heran und stütze sie. 5. Truglos wurden die Asuras (vor meinen Augen; ich erkenne dass sie die richtigen Götter und keine trügerischen sind) und du, o Varuṇa, mögest mich lieben. Der du vom Wahren trennst das Unwahre, komme heran zur Oberherrschaft über mein Reich." Ich fasse all die Verse zusammengehörig und kann sie nicht an Agni, Indra und vielleicht die Sänger vertheilt betrachten, da auf diese Weise ein klares Verständniss nicht erreicht werden kann. Die Hymne ist offenbar das Lied eines dem alten Varuṇa-Agniglauben angehörigen oder zu demselben zurückkehrenden Sängers, denn zwei verschiedene Glaubenssysteme stehen in ihr einander gegenüber, auf der einen Seite Agni, Soma, Varuṇa (Asura), auf der andern Indra, dessen bestimmter Gegensatz zu dem Vater Asura Vers 4 durch die Worte „Indra mir wählend verlasse ich den Vater" deutlich gekennzeichnet ist. Verschiedene andere hinzutretende Momente verdienen die höchste Beachtung: so, dass der Dichter sein bisheriges Verhalten als „adeva" bezeichnet, dass er ayajñiyo bhâgaḥ dem yajñiyaḥ gegenüberstellt, dass Agni lange im Dunkel gelegen habe, dass er das Verlassen des Agni ein Verlassen des Freundes nennt und Nachfolge fremder Sippe, dass er wieder ihn „dem Vater A. preisend verkündet." Ja noch mehr, er spricht von der wankenden Herrschaft der drei

---

*) Hier ist Agni als Gast der Götter bezeichnet; sein Aufenthalt ist sonst immer bei den Menschen, deren Freund er ist. — Die beiden Zweige sind Götter und Menschen.

**) Bereite den Opferplatz in seinen einzelnen Theilen; die verschiedenen Altäre, auf denen Agni brennt etc.

***) Vater Asura ist Varuṇa, der oft so benannt wird und der „liebe" ist Agni, wozu das oben Gesagte über das Verhältniss von Agni-Varuṇa zu vergleichen ist. Die des Opferns nicht werthen Götter sind die vorher mit adeva bezeichneten, denen deva gegenübersteht.

Götter und seinem Entschluss sie zu stützen, er kommt zur Erkenntniss, dass die Asuras truglos sind und allein die wahren Götter und bittet den Vater Varuṇa, den obersten Asura, die Herrschaft anzutreten über sein, des Sängers, Reich. In solchen Worten kann ich nichts anderes finden als eine Rückkehr zum alten Glauben und ein Abschwören neuer Götter, und ich zweifle nicht, dass in dieses Lied der alte Glaubensgegensatz klingt, der Inder und Iranier schied in die Anhänger der Asura- und Devareligion. Dass die Hymne selbst so weit hinauf reicht, liegt mir zu behaupten fern; wohl aber scheint sie ein Nachton aus späterer Zeit zu sein, wo wohl solche Gegensätze fortbestanden haben mochten. Allem Anschein nach weist uns dies Lied hin auf den im Gegensatz zu Indra stehenden Feuerkult und damit zu den Vertretern dieses Feuerkult, zu den Atharvans. Es ist wahrscheinlich und von Haug schon mehrfach bemerkt worden, dass diese Atharvans in nahem Verhältniss hinsichtlich ihres Cultes zu den Zoroastriern standen, und wir können aus ihrer dadurch bedingten religiösen Gegnerschaft gegen die Brahmâṇen erklären, warum sie bei den Indraverehrern verachtet waren, warum der Atharvaveda, wenigstens lange Zeit, nicht gleiches Ansehen wie die andern Veden genoss*).

Ich halte nun 10, 124, 1—5 für das Lied eines solchen indischen Anhängers des alten Feuerdienstes, welcher der neuen, Agni und Asura entgegen gesetzten Indrareligion abschwört. Hierfür spricht ausser dem allgemeinen oben skizzirten Gedankengang namentlich die Stellung Varuṇa's gegenüber dem Sänger. Varuṇa ist wenigstens seiner Gestalt nach

*) Wenn es befremdlich erscheinen dürfte, dass auch „Soma" genannt ist, so darf darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Homakult ja auch in das Parsiritual aufgenommen wurde und dies jedenfalls, weil er anfänglich wahrscheinlich von Zarathustra ausgeschieden, doch im Glauben des Volkes sich erhielt. Es kann sein, dass der Dichter (und die Atharvans) einer besonderen Secte angehörten, dass er den sowohl von den Iraniern als Indern gemachten Neuerungen fern blieb, dass er den gewiss altarischen Soma-Asura-Feuer-kult, von dem die ersteren durch die anfängliche Aufgabe des Homakult, die letzteren durch die wahrscheinlich anzunehmende Aufgabe des Asura-kult abgewichen sein mögen, beibehielt, jedenfalls steht er aber den Indraverehrern ungleich entschiedener entgegen, als der anderen Richtung, mit der er den Asura- und Feuerkult gemeinsam hat.

eine in die arische Zeit hinaufreichende Göttererscheinung*) und hat sich von demselben Stamme aus entwickelt, dessen anderer Zweig Ahuramazda ist; der Name selbst, der in arischer Zeit eine Bezeichnung für den Himmel ist, dürfte zum Gottesnamen erst später geworden sein und zwar dadurch, dass man die Varuṇa zu Grunde liegende Gestalt des pitâ asuraḥ mit varuṇa benannte. Dieser Asura oder Varuṇa scheint nun nach den Angaben des Atharvaveda in näherer Beziehung zu dem Atharvan gedacht zu werden. Man vergleiche z. B. das Seite 88 citirte Zwiegespräch zwischen ihm und dem oft mit „Varuṇa" angeredeten Vater Asura; man sehe ferner Vers 11 derselben Hymne, welcher ebenso eine nahe Beziehung beider bezeugt; denn es heisst daselbst ausdrücklich, dass Varuṇa den Atharvan, den gottverwandten Vater erzeugt habe; es darf auch nicht unbeachtet bleiben, dass in demselben Verse sich der Priester „deva" nennt**), genau so wie wir ihn in unserer Ṛigvedahymne „deva" sich bezeichnen sahen, kurz alles weist hier auf alte historische Beziehungen hin. Beachten wir nun, wie eng das Verhältniss zwischen Agni und Varuṇa in jedenfalls uralter Zeit gewesen sein muss, denn wir finden es so häufig im Veda angedeutet, beachten wir, wie unzählige Male dem im 3. Verse (cd) ausgesprochenen engen Verhältniss Agni's (śeva) zu Varuṇa (Vater Asura) analog, der Zendavesta das Feuer „âtarem ahurahê mazdâo puthrem" nennt, so scheint der Hinweis auf alte culturhistorische Beziehungen aus dieser Hymne mit Recht entnommen zu werden.

Wenn ich die letzten vier Verse unseres Liedes ausser Acht gelassen habe, so geschah es, weil ich in ihnen keinen Zusammenhang mit den ersten sehen kann. Als äusserer Beweggrund tritt hinzu, dass Vers 7 im Jagatîmetrum gedichtet ist und dieses Versmass dem Trishṭubh folgt und vorausgeht, ohne dass ein solcher Wechsel des Metrums durch einen beab-

*) Das Nähere siehe Cap. IX.

**) devo devâya gṛiṇate vayodhâ vipro viprâya stuvate sumedhâḥ / ajîjano hi varuṇa svadhâvannatharvâṇam pitaraṃ devabandhum / tasmâ u râdhaḥ kṛiṇuhi supraśastaṃ sakhâ no asi paramaṃ ca bandhuḥ. Und Vers 10 sagt der Sänger: samâ nau bandhur varuṇa samâ jâ vedâhaṃ tadyannâveshâ samâ jâ etc. (A.V. 5, 11.)

sichtigten Strophenwandel erklärt werden kann. Wir sehen sodann in Vers 9 plötzlich Indra nicht in der polemischen Weise der Verse 1—5, sondern als einen hochgepriesenen Gott genannt und ebenso wohl Vers 6, wo die vṛitra-Tödtung doch nur auf Indra sich beziehen kann, dessen Heldenthaten*) besungen werden; wir finden ferner zwischen den Versen 6—9 keinen Gedankengang, der diese Verse als zusammengehörig kennzeichnete, — Gründe genug, um diese Verse als hier angefügte Theile anderer Hymnen bezeichnen zu dürfen, wie wir dies so oft im Veda thun müssen.

Was sonst noch von Indra-Varuṇa bemerkt werden kann, ist unbedeutend. Ihr Charakter als durch den Regen schöpferische Götter konnte sie zu kosmogonisch thätigen Wesen entwickeln und wir finden sie ab und zu, wenngleich selten in dieser Beziehung genannt (cf. ṚV. 7, 82, 5), oder wie sie Schutz im Kampf gewähren, so werden sie allgemein zu schützenden Göttern und sind in diesem Verhältniss öfter angerufen.

Ich wende mich zum letzten Theil meiner Aufgabe und zwar zur eingehenden Besprechung der Verbindung Varuṇa's mit Mitra und sende dieser Erörterung voraus eine Charakteristik des Gottes

VII.

Mitra**).

Das Material, welches uns der Veda für Mitra bietet, ist nicht gross; wir können nicht, wie in den vorigen Capiteln, das Bezeichnendste herausgreifen und einzelne Stellen als Beispiele geben, sondern müssen sorgsam mit dem geringen Vorrath an solchen Stellen, wo er allein und fassbar auftritt, haushalten, um eine Möglichkeit, seine verwischten Charakterzüge zu unterscheiden und die schon sehr verblasste Gestalt desselben zu beleben, zu gewinnen. Wir befinden uns dabei in sofern in günstiger Lage, als wir nicht auf den Veda allein

---

*) Vielleicht mit Varuṇa zusammen im Sinne eines anderen aber nicht dieses Liedes.

**) Leider war die von Ludwig in „die philosophischen Anschauungen" citirte Schrift (pag. 58) „Ueber die Zoroastrische Gottheit Mithra" mir nicht zugänglich.

angewiesen sind, sondern uns der Zendavesta durch den Mithra allein gewidmeten 10. Yesht zur Interpretation zu Hilfe kommt.

Dass Mitra und Mithra völlig dieselben seien, wie sie gegenwärtig uns aus den alten Urkunden entgegen treten, darf Angesichts der Verschiedenartigkeit beider Religionssysteme nicht behauptet werden. Während Mitra eine gleiche Stellung einnimmt wie Savitar, Pûshan, Varuṇa und andere, coordinirt und nur durch den steten Fluss mythologischer Begriffe von neu erstehenden Göttergestalten in den Hintergrund gedrängt, erscheint Mithra als ein Yazata von höchster Macht, den Ahuramazda von gleichem Wesen wie er selbst ist schuf, als der Sonnengenius κατ' ἐξοχήν, nur noch mannigfach modificirt durch die Anschauungen der zarathustrischen Religion; aber bei aller Verschiedenheit begegnen uns in ihrem Bilde so viel übereinstimmende Züge, dass wir ihn mit Recht als einen mächtigen Gott der arischen Zeit bezeichnen dürfen.

Betrachten wir zunächst die bisherigen von dem vedischen Gott gebotenen Auffassungen und wenden wir uns zu Roth's genanntem Aufsatz, wo es pag. 70 heisst: „das Wesen beider (Varuṇa's und Mitra's) in ihrem gegenseitigen Unterschiede ist in den Liedern nirgends scharf ausgesprochen und war wohl auch in den Ursprüngen nicht ein begrifflich ganz sicher zu sonderndes. Diejenige Stufe der Religionsbildung, welche uns in den Liedern vorliegt, lässt aber bereits den Unterschied durchschimmern, dass Mitra das himmlische Licht in der Tageszeit ist, Varuṇa — wiewohl ein Herr alles Lichtes und aller Zeit — doch vornehmlich am nächtlichen Himmel herrscht.“ Was den letzten Punkt anlangt, so haben wir oben schon unsere abweichende Ansicht zu begründen und darzuthun gesucht, dass Varuṇa sowohl Herrscher über den Tag als die Nacht sei. Diese Erörterung veranlasst uns von selbst von der Annahme abzuweichen, dass beider Götter Wesen ursprünglich kein begrifflich ganz zu sonderndes gewesen sei. Roth hat allerdings Recht, wenn er nirgends, oder sagen wir lieber selten, den Unterschied beider scharf ausgesprochen nennt, aber den Grund dafür möchte ich nicht mit Roth darin suchen, dass ihr Wesen in seinen Ursprüngen kein begrifflich ganz zu sonderndes gewesen sei, sondern vielmehr in der Anschauung und Sprache des Veda, welche das Firmament dadurch als

Tageshimmel kennzeichnet, dass sie es mit Agni, Vishṇu, Mitra verbindet. Darum erscheinen sie so oft zusammen, darum besteigen sie **zusammen** den Wagen beim Aufleuchten der Morgenröthe. Beide sind ja dann Söhne der Aditi, beide participiren am ewigen Licht und desshalb scheinen sie so nah verwandt, so verschieden sie auch sind, von einander selbst wie vom „himmlischen Licht in der Tageszeit."

Muir stützt sich in seinen Angaben auf Roth und die Erklärungen der vedischen Exegeten, Angelo de Gubernatis weist an mehreren Stellen seiner „Letture" darauf hin, dass Mitra der Sonnengott gewesen sei, ohne indess auf dessen Wesen tiefer einzugehen (z. B. pag. 66. 190. 80) und ebenso Ludwig pag. 51 seiner citirten Abhandlung.

Was die indische Erklärung anbetrifft, so habe ich bei Yâska ausser einigen Etymologien nichts gefunden, was den Gott selbst erklärte, dagegen bieten Sâyaṇa und Mahîdhara einige Deutungen. Sie geben im Wesentlichen zwei Erklärungen, die eine nennt Mitra einen „aharabhimânî devaḥ" (worin sie jedenfalls auf die Anschauungen der Brâhmaṇa's zurückgehen), die andere einen „Sonnengott." (Für letzteres cf. zu RV. 1, 151, 1; 1, 156, 1; 5, 10, 2 u. a.; zu Vâj. Saṃh. 4, 19; 27, 5 u. a. cf. auch den Commentar zu Taitt. Saṃh. 1, 8, 16, 1.) Beide Ansichten können nun nicht nebeneinander bestehen, eine allein muss die ursprüngliche sein und wir werden sehen, dass dies die letztere ist. Ich will übergehen, dass beide Erklärer mitra auch adjectivisch und substantivisch verwenden, weil darüber nirgend ein Zweifel besteht; nur darüber können wir bei mancher Stelle im Unklaren sein, ob in ihr mitra als nom. propr. oder als app. zu fassen ist und ich werde desshalb in einer Reihe von Versen die bisherige Fassung verlassen müssen, wie sich aus dem Gange der Untersuchung ergeben wird.

Die Etymologie selbst ist dunkel und auch das, was ich hier gebe, soll nur eine Vermuthung sein. Selbstverständlich ist, dass mithra und mitra von derselben Wurzel gebildet sein müssen, entweder durch tra oder ra. Nun hat man von Seiten der Zendphilologie mithra von miṭ verbinden, nahen abgeleitet und Mithra als den Mittler zwischen dem Urlicht und der Urfinsterniss hingestellt. Letztere Deutung kann jedoch

wohl nur eine Anwendung auf den zoroastrischen Glauben finden, der Name „Mittler“ ist schwerlich zulässig für den Namen eines alten so concreten Gottes, wie es Mithra ist; diese Bedeutung ist sicher nicht ursprünglich, sondern erst abgeleitet. Man hat diesem miṭ im Sanskrit mith (meth) gegenübergestellt und auf diese Wurzel führt das Pet. Wört. durch Vermittlung einer Form mit-tra das Wort mitra zurück. Indess ist eine Ableitung mit Hilfe von tra desshalb nicht zulässig, weil nach zendischen Lautgesetzen der dem t (th) vorangehende t-laut in die Spirans übergehen müsste, wir also nicht mithra allein erwarten könnten*); es bleibt uns also nur die Möglichkeit, dass das Wort aus mit + ra besteht. Nun wissen wir, dass mitra im Skr. befreundet, Freund bedeutet, wir wissen ferner, dass die indischen Erklärer mitra sehr oft mit medyati = snihyati erklären und es scheint daher mit dem Pet. Wört. mith als Wurzel angenommen werden zu müssen. Derselben Quelle zufolge heisst nämlich mith 1) sich zu Jemandem gesellen, 2) (auf einen Nebenbuhler stossen) hart an einander kommen etc., zu der ersteren Bedeutung stellt sich mithas, mithuna, von denen das zweite Wort ein „Zusammengeselltsein,“ „Paar“ also eine Genossenschaft bezeichnet. Gehen wir von dieser Grundbedeutung aus, so ist mith dieselbe Wurzel wie zd. miṭ und stimmt auch in der Bedeutung überein, da letzteres „nahen, weilen“ heisst. Wir haben demnach wie es scheint auf eine Nebenform zu mith mit zu schliessen. So ergibt sich denn für mitra durch die Bedeutungen „sich zu Jemandem gesellen, mit Jemandem verbinden“ (bes. freundschaftlich) hindurch die Bedeutung Freund und derselbe Begriffsübergang könnte auch für mithra angenommen werden.

Von Stellen, die zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung über Mitra dienen können, führe ich zunächst ṚV. 5, 81, 4 an, in der Mitra mit dem Sonnengotte Savitar identificirt erscheint: uta yâsi savitas trîṇi rocanota sûryasya raśmibhiḥ sam ucyasi / uta râtrîm ubhayataḥ parîyasa uta mitro bhavasi deva dharmabhiḥ // „du wandelst, o Savitar, zu den drei

*) Das Wort müsste dann mistra lauten, die Tenuis „t“ durch den vorhergehenden Zischlaut bewahrt.

Rojana's, du triffst zusammen (Sây. samgacchasi) mit des Sûrya Strahlen. Die Nacht umgehst du von beiden Seiten, Mitra bist du durch die Satzungen, o Gott." Wenn wir hier Savitar direct mit Mitra bezeichnet sehen, so müssen wir nach dem Grunde dieser Gleichstellung fragen und auf diesen weist „dharmabhiḥ" hin. Die Satzungen, durch deren Befolgen Savitar zu Mitra wird, sind die, welche im vorhergehenden Theil des Verses ausgesprochen sind, dass nämlich Savitar mit den Sonnenstrahlen vereint sei, dass er Tag und Nacht begrenze — kurz dass er der unveränderlichen, festen Satzungen folgende Sonnengott sei. Eine solche Auffassung tritt uns auch Vâl. 4, 3 entgegen, wenn es heisst: yasmai vishṇus trîṇi padâ vicakrama upa mitrasya dharmabhiḥ // „welchem (Indra) Vishṇu die drei Schritte that nach Mitra's Satzungen." Wir sehen auch hier Mitra mit einem Sonnengott identificirt und zwar wieder wegen des nach der Ordnung sich vollziehenden Sonnenlaufes — denn dieser ist unter den drei Schritten Vishṇu's zu verstehen — wir müssen demnach zum Mindesten in Mitra einen den Lauf der Sonne ordnenden Genius sehen. Noch deutlichere Winke gibt uns RV. 1, 14, 10: viśvebhiḥ somyam madhv agna indreṇa vâyunâ / pibâ mitrasya dhâmabhiḥ // „den süssen Soma trinke, o Agni, mit Indra, Vâyu, mit allen dhâman's des Mitra." Für dhâman gibt Grassmann (Wörterbuch) zu dieser Stelle die Bedeutung „begleitende Schar" und Ludwig übersetzt mit „Mächte." Dies ist aber anders zu fassen und wir dürfen um so eher von der bisherigen Deutung abgehen, als von Scharen Mitra's sonst keine Rede ist. Kehren wir zurück zu der eigentlichen Bedeutung von dhâman: Sitz, Wohnsitz, so erhalten wir einen sehr guten Sinn. Die Wohnsitze der Sonne sind die verschiedenen Jahreszeiten, die ṛitu's und auf diese ist hier „dhâmabhiḥ" zu beziehen. Dass wir dies so zu fassen berechtigt sind, erweist nicht nur der dann sich ergebende ansprechende Sinn, sondern eine ganz deutliche Stelle A.V. 3, 8, 1: â yâtu mitra ṛitubhiḥ kalpamânaḥ saṃveśayan ṗrithivîm usriyâbhiḥ / athâsmabhyam varuṇo vâyur agnir bṛihadrâshṭraṃ saṃveśyaṃ dadhâtu. // „Heran komme Mitra mit den Ritu's in Einklang kommend („in Einklang kommen." Pet. Wört.), vereinigend

die Erde*) mit den röthlichen Kühen; es gebe uns Varuṇa, Vâyu, Agni die grosse Königsherrschaft zum Besitz." Die ersten Worte zeigen uns durch die Erwähnung der Jahreszeiten ganz deutlich, dass mitra nichts anderes als der mit den Jahreszeiten wechselnd vereinte Sonnengott ist und gleichsam bestätigend ist hinzugefügt, dass er die Erde mit den Kühen vereine d. h. sie erleuchte — was doch nur dem Sonnengotte zugedacht werden kann. Dass dem indischen Geiste die Bezeichnung der Jahreszeiten als Häuser wohl bekannt, will ich durch eine Stelle des Ait. Brâhm. 5, 25 „asau vai gṛihapatir yo 'sau tapatyesha patir ṛitavo gṛihâḥ" noch bestätigen.

Einen weiteren Beweis, dass Mitra als die Sonne galt, haben wir bereits oben besprochen in A.V. 13, 3, 13, wo Varuṇa mit Agni auf der einen, Mitra auf der andern Seite, um anzudeuten, dass er Herr über den Schimmer des Lichtes in der Nacht wie am Tage sei, gleichgesetzt war. Wir sahen dort auch, dass der indischen Anschauung zufolge dem Agni der Nacht der Âditya des Tages entspreche und durften hieraus entnehmen, dass Mitra an dieser Stelle ganz dasselbe bedeuten müsse wie anderweitig der dem Agni gegenüberstehende Âditya. Dies beweist nun auch noch ein Vers des ṚV. 10, 8, 4, in dem wir genau die oben erwähnte Gegenüberstellung von Agni und Sonne sowie die Anschauung, dass Agni in die Sonne (früh) übergehe, wiederfinden, wenn es heisst: usha usho hi vaso agram eshi tvaṃ yamayor abhavo vibhâvâ / ṛitâya sapta dadhishe padâni janayan mitraṃ tanve svâyai // „du gehst, o Vasu, an der Spitze aller Morgenröthen; du entstandest leuchtend aus dem Zwillingspaare (die Aśvins als Erzeuger des Sonnenagni); für das Opfer setztest du ein die sieben Stationen, Mitra erzeugend zum eignen Leib." Es ist wohl klar, dass unter dem „eignen Leib," den Agni erzeugt, nichts anderes als der mit Mitra benannte Sonnenkörper gemeint sein kann, den Agni früh herbeiführt, um in ihn überzugehen. Eine Bestätigung hierzu ergibt sich aus der Parallelstelle ṚV. 10, 88, 6, die ganz dieselbe Anschauung enthält, wir dürften nur Mitra für Sûrya einsetzen: mûrdhâ bhuvo bhavati naktam agnis tataḥ

*) sam + viś zusammen-gehen = sich vereinen. cfr. RV. 10, 56, 1: tṛitîyena jyotishâ saṃviśasva. Davon hier das Caus. „zusammen gehen lassen mit."

sûryo jâyate prâtarudyan / „Agni ist Nachts das Haupt der Erde, aus ihm wird die Sonne geboren, wenn sie des Morgens aufgeht.“ Nach dieser Erörterung und insbesondere mit Bezug auf die beiden letzten Stellen wird uns A.V. 2, 6, 4 verständlich: kshatreṇâgne svena saṃ rabhasva mitreṇâgne mitradhâ yatasva / „nimm Besitz, o Agni, von deiner eigenen Herrschaft; in Freundschaft vereinige dich mit Mitra,“ weil der Sinn dieser Worte ganz derselbe, nur anders ausgedrückt, ist wie der der vorigen Verse*). Wir können nach diesen Stellen nicht mehr daran zweifeln, dass Mitra die Sonne sei.

Die nahe Beziehung zwischen Agni und Mitra, die in den vorliegenden Stellen entgegentrat, führt uns einen Schritt weiter und zwar zu den zahlreichen Versen, in denen Agni mit Mitra verglichen wird und für Mitra als nom. prop., nicht als Substantiv in Anspruch genommen werden müssen. Diesen Vergleichen liegt deutlich der Gedanke zu Grunde, dass Mitra das grössere, hellere Licht sei und Agni's Glanz dadurch ganz besonders hoch gepriesen werde, wenn er mit dem hellflammenden Licht aller Lichter, dem Sonnengott vergleichsweise zusammengestellt wird: der Glanz des auf dem Feueraltar hellaufflammenden Agni soll an Herrlichkeit dem des Sonnengottes gleichen. Wir sehen daher Agni öfter mit Sûrya selbst zusammengebracht; so heisst es ṚV. 1, 66, 1 von ihm „sûro na samdṛik,“ 1, 149, 3 „sûro na rurukvân,“ 6, 4, 3 „sûryo na śukraḥ“ u. s. f. Für sûrya steht nun oft Mitra. Man vgl. ṚV. 3, 5, 4: mitro agnir bhavati yat samiddho mitro hotâ etc. / „Mitra ist Agni, wenn er entflammt ist, Mitra der Hotar“ u. s. w. 5, 3, 1: tvam agne varuṇo jâyase yat tvam mitro bhavasi yat samiddhaḥ / „du bist, o Agni, Varuṇa wenn du geboren wirst; Mitra bist du wenn du entflammt bist.“ 1, 38, 13: agnim mitraṃ na darśatam (preise) „den Agni, der wie Mitra anzuschauen ist**);“ Mitra selbst heisst „darśataḥ“ 5, 65, 1. Darum ist auch in folgenden Stellen Mitra als nom. prop., keineswegs aber als blosses Substantivum, wie man gethan hat, zu fassen: ṚV. 1, 151, 1: mitraṃ na yaṃ śimyâ

*) Als eine Parallelstelle hierzu vgl. Vaj. Saṃh. 3, 19 „saṃ tvam agne sûryasya varcasâgathâḥ.“

**) Auch Soma „der gelbliche Stier“ ist wegen seines Glanzes RV. 9, 2, 6 mit ihm verglichen.

goshu gavyavaḥ svâdhyo vidathe apsu jîjanan / „welchen dem Mitra gleich sie in den (Wolken) kühen, nach den Kühen verlangend, durch das Ceremonienwerk erzeugten, in den Wassern die achtsamen beim Opfer*) (vor dem — erzitterten Himmel und Erde)“ d. h. Agni, der in den Wolken geboren wird, gleicht Mitra an Glanz. Ebenso ist das Wort 1, 143, 7 Eigenname: agnim mitraṃ na samidhâna ṛiñjate „er erstrebt den Agni, dem Mitra gleich ihn entflammend“ (so dass er dem Mitra gleicht). 5, 16, 1: yam mitraṃ na praśastibhir martâso dadhire puraḥ / „welchen dem Mitra gleich die Menschen unter Lobsprüchen voranstellten“ u. a.

Diese Erwägungen geben uns auch die Handhabe mitramahas richtig zu erklären und zwar so, wie Ludwig es bereits gethan (pag. 51 seiner Abhandlung) ‚die herlichkeit Mitra's besitzend.‘ Das Pet. Wört. erklärt es als „eine Fülle von Freunden habend“ und diese Deutung entspricht auch manchen Angaben des Veda, wenn sie von Agni's weit verbreitetem Cult reden. Aber die hier vorangeschickte Erwägung lässt eine andere Fassung richtiger erscheinen, die noch durch die Anwendung des Wortes gestützt wird. mitramahas ist nämlich nicht ein Beiwort beliebiger Götter, sondern kommt im Ṛigveda (und auch in den andern Veden, wo ich es fand) ganz allein Agni oder der Sonne zu und zwar vorwiegend dem ersteren. (Cf. 1, 44, 12; 1, 50, 11 (Sûrya); 1, 58, 8; 2, 1, 5; 4, 4, 15 u. a.) Somit werden wir auch dem mitramahas einen specielleren Sinn beilegen dürfen und in ihm speciell eine Andeutung seiner Beziehung zu Mitra sehen; wir müssen es daher mit Ludwig als „Mitra's Grösse, Glanz oder Herrlichkeit habend“ übersetzen. Als eine Unterstützung für diese Uebertragung kann es angesehen werden, wenn in den meisten Versen, wo dies Wort sich findet, gerade Agni's Glanz in irgend einer Weise betont ist. Man vgl. desshalb 1, 44, 12: „Wenn du als der Götter Purohita, o mitramahas, als ihr Vertrauter antrittst dein Botenamt, da glänzen Agni's Strahlen gleichwie des Stromes vorwärts rauschende Wogen (schimmern).“

*) d. h. die ihre Ceremonien mit Aufmerksamkeit verrichten und dadurch des dabei gethanen Wunsches theilhaftig werden. Wie der Nachsatz (cd) beweist, bezieht sich das Ganze auf die Herbeiführung des Gewitters durch das Opfer und die dabei geschehende Geburt Agni's.

4, 4, 15: „Verbrenne die ... Raksha's; o mhs., schirme vor Trug . . ." 1, 58, 8 . . „Schutz verleihe, o mhs., den Sängern" („durch dein Licht" ist natürlich gemeint). Und so wie hier ist auch in den andern Versen meist in irgend einer Weise auf Glanz angespielt.

Kehren wir nochmals zurück zu unserem Beweise, dass Mitra ein Name für die Sonne ist, um einige bestätigende Momente nachzutragen. Wir sahen oben Agni nahe verwandt mit Mitra, wir lernten Mitra gleichsam nur als einen andern Körper Agni's kennen, in den Agni des Morgens eingeht. Hierzu bietet uns nun auch das Ritual einige interessante Belege und es beweist uns, gerade wie jene obigen Stellen, durch die eigenthümliche rituelle Verwendung des Gottes Mitra, dass er durchaus nicht allgemein das Tageslicht bezeichne, sondern einzig und allein den Sonnengott. Wir finden ihn dort, wo von der ukhâ die Rede ist und wir wissen, wie die sich an die Ceremonien anknüpfende Speculation all die Geräthe des Opferplatzes zu höherer kosmogonischer Bedeutung erhob, wie Agni nicht als das blosse Feuer und der Feuertopf nicht als blosser Topf galt, sondern jener das grosse Himmelsfeuer, dieser oft die Welt darstellen sollte. Demgemäss ist es leicht zu verstehen, wenn für Agni der grössere und doch wesensgleiche gesetzt wird und Mitra gelegentlich seine Stelle vertritt. Dies ist der Sinn von Taitt. Ṣaṃh. 4, 1, 6, 2. mitrai 'tâm ukhâm pacai, 'shâ mâ bhedi etâṃ te pari dadâmy abhittyai. „Mitra, koche diesen Topf; nicht werde er zersprengt; ich übergebe ihn dir zum Nicht-zersprengen," und gleichsam zur Bestätigung, dass wir hier an höhere kosmische Dinge denken sollen, folgt darauf der Ṛigvedavers 3, 59, 7: abhî' mâm mahinâ etc., der von dem weit über Himmel und Erde (durch seinen Glanz) hinausragenden Mitra handelt; Himmel und Erde sollen dabei wahrscheinlich durch die ukhâ repräsentirt sein*). Dieselbe Anrufung, nur mit „tapa" für „paca," findet sich 4, 1, 9, 2, wo Mitra ebenfalls den Sonnengott bedeutet, der

*) Śat. Brâhm. 6, 5, 4, 14 wird als Grund für die Uebergabe der ukhâ an Mitra angeführt, dass von Mitra die Welten bewacht seien, somit keine von denselben zu Grunde gehe; auch dies ist eine Reminiscenz an Mitra's Charakter als Sonnengott; das Brâhm. deutet Mitra freilich anders.

durch seine Gluth die Erde nicht vernichten soll. cf. Taitt. Samh. 5, 1, 7, 3: vâruṇy ukhâ 'bhîddhâ; maitriyo 'paiti, śântyai. 5, 1, 9, 3 u. a.*).

Ich glaube nicht, dass man mir einwenden wird, für Agni sei nur „mitra“ euphemistisch gewählt, lediglich in dem Sinne von „Freund,“ um zugleich anzudeuten, dass er ein freundlicher sein solle. Ein Euphemismus mag allerdings vorliegen, aber dieser besteht eben darin, dass man Agni mit dem Namen des Sonnengottes bezeichnete, der als der Freund κατ' ἐξοχὴν galt. Dies führt uns auf eine Stelle der Taitt. Saṃh. 5, 1, 6, 1, die den Charakter Mitra's als den freundlichen zeigt. Wenn nämlich der Adhvaryu Agni aufgebunden und er „von Savitar geheissen“ sein Varuṇageschoss (nicht „Zorn“) entlassen hat, entsendet er die freundlichen Wasser, um durch sie Agni's Gluth zu mildern. Hierauf wird der Spruch (4, 1, 5, 1) „mitraḥ saṃsṛijya pṛithivim**)“ etc. recitirt; denn Mitra, heisst es, sei der freundliche unter den Göttern; mit dem vereinige er ihn zur Śânti. Wir sehen also hier für Agni dann Mitra eintreten, nachdem Agni's Gluth durch die Wasser besänftigt ist***) und wir können hieraus schliessen, dass dem indischen Geiste Mitra zumeist als der „Freund“ galt, d. h. als der Sonnengott in seiner freundlichen Thätigkeit. Wir kommen nochmals auf dieselbe zurück und ebenso auf einen andern Punkt, den die vorige Auseinandersetzung anregte, nämlich auf die Verbindung Mitra's mit den Wassern. Ich will nun noch einige Stellen des RV. nachtragen, die jetzt durch die Beziehung Mitra's auf die Sonne ihre Erklärung finden. 5, 40, 7: tvam mitro asi satyarâdhâs tau mehâvataṃ varuṇaś ca râjâ / eine Bitte der von Svarbhânu verhüllten Sonne an Atri sie zu

*) Hierdurch wird auch erklärt, warum A.V. 19, 19, 1 Mitra einmal mit der Erde zusammen vorkommt.

**) cf. 4, 1, 5, 1 mitraḥ saṃsṛijya pṛithivîṃ bhûmiṃ ca jyotishâ sahâ / sujâtaṃ jâtavedasam agniṃ vaiśvânaraṃ vibhum / ayakshmâya tvâ. saṃsṛijâmi prajâbhyaḥ. / Vâj. Saṃh. 11, 53. Unter Mitra ist natürlich wieder nur die Sonne zu verstehen. —

***) Dies ist auch der Sinn, wenn im Ait. Brâhm. 3, 4 von einer Mitraform Agni's gesprochen wird; dieselbe besteht darin, dass einer ihn zum Freunde macht und in seiner Nähe weilt, obwohl er gefährlich zu berühren ist.

befreien, in der Atri mit „dem das Wahre spendenden Mitra,“ d. h. dem die Sonne an den Himmel setzenden Sonnengott identificirt wird*).

Wir schliessen noch an die bisherige Darstellung die aus Mitra's Stellung als Sonnengott sich ergebenden Eigenschaften desselben. Wenn der Sonnengott des Morgens aufgeht, so erweckt er alles zur Thätigkeit und zum Leben, desshalb heisst Mitra „yâtayajjana.“ cf. 3, 59, 1: mitro janân yâtayati bruvâṇo mitro dâdhâra pṛithivîm uta dyâm „Mitra setzt mit seinem Wort die Menschen in Bewegung; Mitra hält Erde und Himmel.“ ib. Vers 5 „yâtayajjanaḥ.“ 8, 91, 12 „mitraṃ na yâtayajjanaṃ.“ Vorwiegend ist aber das Eigenthum des Sonnengottes der helle Glanz, den er ausstrahlt, weit über Himmel und Erde hinaus. Eine darauf bezügliche Stelle der Taitt. Saṃh. haben wir oben kennen gelernt, „dem Bereich des glänzenden Mitra wurden wir angehörig“ (Seite 16), ferner ist er „śucih“ genannt in einer Stelle des Ṛ V. (1, 91, 3), wo Soma wegen des Glanzes mit ihm verglichen ist: śucish ṭvam 'asi priyo na mitraḥ „glänzend bist du wie der liebe Mitra.“ (Cf. auch 9, 2, 6 mitro na darśataḥ.) Wir sehen ihn sich über die ganze Welt ausbreiten. 3, 59, 7: abhi yo mahinâ divam mitro babhûva saprathâḥ / abhi śravobhiḥ pṛithivîm: „welcher Mitra durch seine Grösse den Himmel weithin überragte, durch seine Herrlichkeit die Erde.“ Heisst er hier saprathaḥ, so ist es ebenfalls eine Anspielung auf seinen Glanz, wenn es A.V. 19, 49, 2 heisst, dass die Nacht die Gattin Savitar's sich „gleichwie Mitra“ ausbreite u. s. f.**). Wir verstehen jetzt auch, warum es Ṛ V. 10, 132, 4 „asâv anyo asura sûyata

*) Dass hier Mitra von der Sonne getrennt ist, darf nicht Wunder nehmen; der Sonnengott ist eben oft als höher stehend und geistiger denn die Sonne aufgefasst. Daher ist es auch zu erklären, wenn die Sonne das Auge Mitra-Varuṇa's heisst. Vâj. Saṃh. 5, 34 finden wir das Auge Mitra's allein erwähnt, indem die Priester den Opferer mit Mitra's Auge d. h. freundlich ansehen sollen. cf. Taitt. Saṃh. 1, 1, 4, 1.

**) Man könnte diese Stellen als einen Beweis dafür nehmen wollen, dass Mitra das Tageslicht bedeute, das auch sich über alles ausbreitet; indess ist dies eine Anschauung, die man oft mit dem Sonnengott, nicht mit Mitra allein, verband. So heisst es z. B. Ṛ V. 7, 61, 1 „sûryas tatanvân“ 4, 14, 2 „es erfüllte Sûrya Himmel, Erde, Luftraum mit seinen Strahlen“ u. a.

dyauḥ" „jener andere, o Asura, ward als Himmel geboren" heisst*), oder mit Bezug auf das Tageslicht ṚV. 6, 13, 2 „(agne) mitro (na) bṛihata ṛitasyâsi kshattâ": „du bist, o Agni, gleichwie Mitra des grossen ṛita Vertheiler," oder das ṛita 4, 56, 7 als sein eigen genannt ist. Man vgl. noch Taitt. Saṃh. 4, 4, 12, 3, wo mitravad ojaḥ und kshatram mitravad genannt sind. Der Charakter Mitra's als des freundlichen Sonnengottes zeigt sich noch aus seinem Beistand und Schutz, den er den Seinen verleiht. Wir sehen seine Hilfe als „saprathastama" (5, 65, 5 ṚV.) bezeichnet; er schafft von Bedrängniss Freiheit und schenkt sein Wohlwollen (5, 65, 4), schützt die Seinen vor Tod, Niederlage, Krankheit (3, 59, 2. 3) u. s. f. Cf. 5, 9, 6. 5, 64, 3. 8, 46, 4. 4, 55, 5. A.V. 2, 28, 1 u. a. Er heisst „kshetrasâdhas" das Besitzthum fördernd (8, 31, 14) (indem er Sieg verleiht) und gibt den Menschen Gesundheit. 10, 22, 2: mitro na yo janeshv â yaśaś cakre asâmy â // „welcher dem Mitra gleich völlige Gesundheit in die Menschen gibt." (?) Wegen dieser seiner wohlthuenden Wirksamkeit heisst er priya, priyatamo nṛiṇâm, suśeva und ähnlich.

Mitra's Charakter als Sonnengott bedingt noch einige andere ihm beigelegte Epitheta. Wenn der Sonnengott das Dunkel durchbricht, dringt er siegreich durch die finstern Mächte der Nacht hindurch und ist ein unbezwinglicher Bewältiger der Feinde. Diese Eigenschaft sehe ich in den Ausdrücken durniyantu, durdharîtu, pratûrvat angedeutet. ṚV. 1, 190, 6: durniyantuḥ pariprîto na mitraḥ „schwer zu hemmen (ist Bṛihaspati) gleichwie der rings verehrte (erfreute) Mitra**)." 10, 20, 2: agnim îḷe bhujâṃ yavishṭhaṃ śâsâ mitraṃ dhurdharîtum / „Agni verehre ich, den jugendlichsten der Genies-

*) Vgl. hierzu auch die Stellen, welche von Mitra's Pfade handeln, unter dem der leuchtende Himmel zu verstehen ist; von da aus entwickelt er sich allgemein zum Pfade des Lichtes, auf dem der Mensch wandelt. Taitt. Saṃh. 1, 2, 4, 2n. — 6, 1, 7, 8. — 6, 6, 1, 3. — 1, 4, 43h. — RV. 5, 64, 3. 1) rudras tvâ "vartayatu mitrasya pathâ. 2) desgl. (Möglicher Weise steht hier aber mitra nur zur śânti (für rudra) wie die Saṃh. andeutet.) 3) tan mitrasya pathâ naya. 4) desgl. 5) yan nûnam aśyâṃ gatim mitrasya yâyâm pathâ.

**) Die Uebersetzung mit Freund ist hier wohl zu matt. — RV. 1, 135, 9, der einzigen Stelle, wo durniyantu im Rigveda noch vorkommt, ist es bemerkenswertherweise eine Bezeichnung der Sonnenstrahlen.

senden, mit Preis*) den schwer aufzuhaltenden Mitra“ (wobei eine Identification mit Mitra vorliegt). Ebendahin gehört es, wenn Mitra (unter Identification mit Agni) 2, 1, 4 dasma genannt wird oder wenn 7, 62, 4 vom Zorne Mitra's gesprochen wird: „nicht wollen wir in Varuṇa's, in Vâyu's, nicht in Mitra's Zorne sein, des liebsten der Männer.“

Für diesen Zorn Mitra's finden sich noch mehrere Stellen in Mitra-Varuṇahymnen. Es ist dies jedenfalls eine uralte Anschauung, die sich als echt arisch durch ihr Vorkommen im Mir Yesht documentirt und schon Spiegel hat bei den betreffenden Stellen darauf aufmerksam gemacht, dass solch eine Vorstellung keine rein zoroastrische sei, sondern in ältere Zeiten hinaufreichen müsse. Im Zendavesta finden wir die Idee des zornigen Gottes noch viel häufiger und dieser Umstand scheint mir auf uralte Kämpfe hinzuweisen zwischen Mithraverehrern und Gegnern dieses Cultes. Ob der Name skr. „amitra“ Feind nicht vielleicht ursprünglich religiöse Bedeutung hatte und von da aus allgemeineren Sinn erlangte, kann ich nicht entscheiden, aber ich will nicht unterlassen auf eine solche Möglichkeit aufmerksam zu machen.

Der Lichtcharakter unsers Gottes führt uns wie bei allen im Lichte wohnenden Göttern hinüber sodann zu seiner sittlichen Seite und zu seiner Eigenschaft als „wahrhaft“ gegenüber dem „Unwahren“ der Nacht, dem Hort alles Bösen und alles Sündhaften. So heisst es Ṛ̣V. 10, 29, 4 „mitro na satyaḥ.“ Taitt. Saṃh. 1, 8, 10[a.] ist er „satyaḥ“ genannt; 3, 4, 5, 1 als „satyânâm adhipatiḥ“ bezeichnet; Ṛ̣V. 5, 40, 7 als „satyarâdhâs“ dessen Gabe das Wahre ist; er bewahrt vor Sünde 5, 65, 5. — Erwähnt sei ausserdem noch Ṛ̣V. 10, 132, 5, welchen Vers ich glaube unter demselben Gesichtspunkt erklären zu müssen: asmint sv etac chakapûta eno hite mitre nigatân hanti vîrân / „Bei Śakapûta tödtet die Sünde, wenn Mitra (den Seinen) freundlich ist, die ihr verfallenen Helden“ (d. h. Mitra lässt in seiner Freundschaft für uns unsere sündigen Feinde die Folgen ihrer Sünde geniessen und getödtet

*) Oder vielleicht „mit der Anweisung“ d. h. mit den einzelnen Befehlen bei dem Opfer „anubrûhi“ etc., womit auf das Opfer selbst angespielt sein dürfte, durch welches Agni geehrt wird.

werden); doch bin ich selbst dieser Erklärung nicht ganz gewiss. — *).

Ich habe jetzt noch einen Punkt nachzutragen, auf den uns die oben erfolgte Besprechung des Verhältnisses von Agni und Mitra führte, die Stellung Mitra's zu den Wassern. Es darf erwartet werden, dass man nicht ohne zu Grunde liegende Naturanschauung darauf kam, dadurch Agni zu Mitra (s. oben) werden zu lassen, dass man nachdem man ihn aufgebunden, die Wasser entliess. Ich glaube, dass man dabei davon ausging, den mit den Wassern vereinten Gott der Sonne d. h. den, welcher nicht nur mit seiner Gluth die Erde sengt, sondern auch sie durch Regen, den er mit seinen Strahlen aufsog, erquickte — diesen Sonnengott als „Freund" zu bezeichnen. Ausführlicher finden wir die Auffassung Mitra's als Regen spendender Gott in den Mitra-Varuṇaliedern, die nachher zu betrachten unsere Aufgabe sein wird. Aber ich meine auch für Mitra allein Spuren gefunden zu haben, die auf eine solche Anschauung schliessen lassen, welche wenn auch jetzt nur spärlich, früher vielleicht, zur Zeit eines ausgebreiteteren Cultes, einen weiteren Umfang hatte. Von einigen unsichern Belegen zu schweigen, will ich hier Ṛ̣V. 6, 47, 28 anführen, welche Stelle ich nur unter diesem Gesichtspunkt zu erklären vermag. indrasya vajro marutâm anîkam mitrasya garbho varuṇasya nâbhiḥ / semâm no havyadâtiṃ jushâṇo deva ratha prati havyâ gṛibhâya // „Indra's Donnerkeil, der Maruts Angesicht, Mitra's Spross, Varuṇa's Verwandter: als solcher die Opfergabe freundlich annehmend, nimm unsre Gaben an, o göttlicher Wagen." Ich bestreite nicht, dass diese Verse an den „Streitwagen" gerichtet sind, aber es ist gewiss, dass man ihn nicht als den gewöhnlichen Wagen betrachtete, sondern seine Bedeutung höher fasste und in ihm den Streitwagen κατ' ἐξοχήν sah, der gegen die Dämonen kämpft, den Blitz, der als Indra's Donnerkeil dahin fährt und durch sein

*) Einmal habe ich Bṛihaspati mit Mitra identificirt gefunden (10, 98, 1). Ich wage aus dieser einen Stelle nicht zu entscheiden, welche Bedeutung dieser Auffassung zu Grunde liegt; doch scheint sie öfter geltend gemacht worden zu sein. Taitt. Saṃh. 1, 8, 9, 2 und 5, 6, 11, 1 finden sich wenigstens Gaben für Mitra-Bṛihaspati, was auf einen Cult dieser Gruppe schliessen lässt.

Leuchten die Gegenwart der Maruts verkündet. Damit muss auch die Erwähnung Mitra's im Zusammenhang stehen und auf sein Verhältniss zum Blitz hingedeutet sein. Den Grund, warum der Wagen mit Varuṇa verbunden ist, können wir aus den obigen Indra-Varuṇahymnen leicht ersehen; der Anlass seiner Bezeichnung als Spross Mitra's kann nur in dessen Verhältniss zu den Wassern liegen. Der Sonnengott zieht die Wasser an sich und vom Himmel strömen sie wieder erquickend auf die Erde, wobei der „Wagen" gegen die Dämonen fährt. Das ist auch die Veranlassung ihn Vers 27 mit „gobhir âvṛitam" zu bezeichnen, das man irrthümlich „mit Riemen verbunden" gefasst hat; es heisst nichts anderes als „von Kühen reichlich umgeben" und ist von den Wolkenkühen zu verstehen, unter denen der Wagen dahinfährt. Dass dies keine willkürlich hineingelegte Bezeichnung, sondern eine vom Sinn erforderte und sehr wohl statthafte ist, zeigen uns die vorhergehenden Worte des Verses „apâm ojmânam," die in Verbindung mit den andern Bezeichnungen des Wagens in diesem selbigen 27. Verse uns veranlassen, hier den Wagen in einer höheren kosmischen Bedeutung zu fassen. Dies ist im 26. Verse nicht der Fall. Dort ist nur der Streitwagen selber gemeint, den der Kämpfer besteigt und erst die beiden folgenden Verse, 27. 28, vertiefen seine Auffassung und erheben ihn zum Symbol. Darum ist auch das „gobhiḥ saṃnaddhaḥ"*) jenes Verses sehr wohl zu unterscheiden von dem „gobhir âvṛitaḥ", wollen wir einen gewissen Zusammenhang constatiren, dann könnten wir in dem letzteren Ausdruck eine speculative Erweiterung des ersteren sehen. Finden wir somit den Donnerkeil direkt den Spross des Sonnengottes Mitra genannt, so verstehen wir auch, warum RV. 6, 52, 11 Mitra „tvashṭrimân" heisst. Schon die Zusammenstellung Indra und die Maruts auf der einen, der die Kühe melkende Aryaman**) auf der andern Seite, gibt uns den

*) In diesem Verse heisst es: „mit Riemen verbunden;" aber nicht in dem folgenden.

**) Aeussere Umstände veranlassen mich, von einer gleichzeitigen Behandlung desselben, zu der ich das Material gesammelt habe, abzustehen. Ich halte ihn für eine ähnliche Erscheinung wie Trita und definire ihn als Gott des Lichthimmels.

Bereich an, den wir hier dem von Tvashṭar begleiteten Mitra anweisen müssen. Tvashṭar ist, wie wir wissen, der Verfertiger des Donnerkeils für Indra, und wenn wir ihn nur allgemein als Verfertiger dieses Donnerkeils ansehen und uns dabei erinnern, dass der Donnerkeil Mitra's Spross hiess, so ist völlig klar, dass Tvashṭar auch einmal in Verbindung mit Mitra treten kann.

Dies sind im Wesentlichen die für die Erkenntniss Mitra's wichtigen Stellen, von denen ich diejenigen ausschied, die wenig oder nichts zur Feststellung des Begriffes beitragen oder eine sicher substantivische Fassung des Wortes enthalten. Einige bedeutungsvolle Stellen kommen dann noch in Betracht, wenn wir Mitra in Verbindung mit Varuṇa darzustellen haben. Nur auf einen Punkt will ich noch aufmerksam machen, der für Mitra's Cult und seine Stellung im indischen Pantheon nicht ohne Bedeutung ist. Betrachten wir nämlich die Stellen selbst, die von Mitra handeln, so muss uns der Umstand wunderbar erscheinen, dass nur eine einzige Hymne direct an ihn gerichtet ist, die andern Stellen dagegen ihn mehr gelegentlich, vergleichsweise erwähnen und in andern Göttern gewidmeten Hymnen sich finden. Wir dürfen hieraus den Schluss ziehen, dass die im Veda uns vorliegende Culturepoche ihm viel von seiner Selbständigkeit geraubt hatte und sein Name mehr der Vergangenheit angehört, als dass er noch kräftig im Volksbewusstsein oder vielmehr im Geiste der vedischen Dichter sich erhalten hätte. Es gibt indess doch manche Reminiscenz dafür, dass sein Cult ein weit verbreiteter gewesen sein muss und ich sehe solche Reminiscenzen in manchen an andere Götter gerichteten Versen, deren Verehrung mit der Mitra's verglichen wird, und weil im Veda von Mitra allein nur wenig die Rede, so können solche Vergleiche sich nur auf eine vorhergehende oder vielleicht von andern Stämmen geübte Verehrung beziehen, Fälle, von denen der erstere mir der ungleich wahrscheinlichere erscheint. Man vergleiche RV. 2, 2, 3: tam (agnim) devâḥ . . . ny erire / mitram na kshitishu praśansyam / „die Götter setzten Agni ein, der gleich wie Mitra unter den Stämmen zu preisen ist.“ 6, 48, 1: pra-pra vayam amṛitam jâtavedasam priyam mitram na śansisham: „laut wollen wir rühmen den unsterblichen Wesen-

kenner wie den lieben Mitra.“ 1, 190, 6: durniyantuḥ paripṛîto na mitraḥ s. Seite 122. 5, 10, 2: „mitro na yajñiyaḥ.“ 8, 63, 2: yam (agniṃ) janâso havishmanto mitraṃ na sarpirâsutim / praśaṅsanti praśastibhiḥ // „welchen Agni die Menschen mit Havis versehen durch Lieder preisen wie Mitra, dessen Trank zerlassene Butter ist.“ 10, 22, 1: kuha śruta indraḥ kasminn adya jane mitro na śrûyate „Wo hört man von dem berühmten Indra, bei welchem Volke heut wie von dem Mitra?“ All diese Verse beweisen durch einander selbst, dass wir von einer Fassung des Namens als blosses Substantiv in ihnen Abstand nehmen müssen, denn eine solche Uebertragung mit „Freund“ wäre in ihnen nicht nur sehr matt, sondern auch unrichtig, da man einen Freund nicht wie einen Gott preist. Es verdient hinzugefügt zu werden, dass in allen angeführten Stellen, nur eine ausgenommen, es wieder Agni ist, der mit Mitra verglichen wird und schon dieser Umstand ist eine Stütze für die Fassung als nom. propr. Wir müssen ausserdem bedenken, dass die oben genannten Vergleiche Agni's mit dem Glanze Mitra's diesen letzteren als eine viel genanntere Gottheit kennzeichnen und dadurch auf eine viel grössere Verbreitung seines Cults schliessen lassen als seine spärliche Glorification erwarten lässt. Kurz mehrere Anzeichen führen auf eine einstige grössere Verehrung unsers Gottes.

So sehen wir uns auf denselben Weg gewiesen, zu dem uns die Betrachtung des Zendavesta führt, zu der Zeit des gemeinsamen Glaubens beider arischen Stämme. Wie wir bereits oben sagten, sind Mithra und Mitra die gleichen gewesen, ehe die Völker sich trennten und hierdurch auch in ihrem Wesen manches modificirt wurde. Es ist nicht meine Absicht eine Darstellung Mithra's zu geben, wofür uns bereits die sorgfältige Arbeit Windischmann's vorliegt, sondern nur einige wesentliche Punkte hervorzuheben, die für das Verständniss des iranischen Gottes von Wichtigkeit sind. Wir lernten Mitra bei den Indern als Sonnengott kennen und wir werden annehmen dürfen, dass auch die Zendquellen solch eine Fassung bestätigen. Windischmann bestimmt nun S. 52 seiner Abhandlung Mithra als „das geschaffene, alles durchdringende, alles belebende Licht und zwar in seinem Unterschied von Sonne, Mond und Gestirnen“ und stützt diese Ansicht auf

die Zendtexte wie die Anführungen späterer Autoren des Abendlandes. Es ist nun allerdings kein Zweifel, dass Mithra in den einen wie den andern Quellen nicht mit der Sonne identisch ist; aber diese Scheidung schliesst durchaus nicht seine engste Beziehung zur Sonne aus, sowenig im Veda Savitar aufhört Sonnengott zu sein, wenn wir ihn die Sonne herauf- oder hinabführen sehen. Und wenn, um von den abendländischen Schriftstellern einen anzuführen, Curtius von den Persern Mithra neben der Sonne und neben dem Feuer angerufen werden lässt, so beweist dies doch nur, dass ihn die Perser von der Sonne trennten aber gibt noch in keiner Weise dafür einen Anhaltspunkt in ihm eine Beziehung auf das Licht zu sehen. Das gilt denn auch von den meisten Stellen, die Windischmann und Spiegel (letzterer in: Avesta oder die heiligen Schriften der Parsen III. Bd. pag. XXV.) zum Beweise der Beziehung Mithra's auf das Licht anführen. Man vergleiche Yt. 10, 145: mithra ahura berezañta aithyêjañha ashavana yazamaidê stréuśca mâoñhemca hvareca .... mithrem vîspanãm daqyunãm dañhupaitîm yaz⁰ „Mitra und Ahura die beiden hohen, unvergänglichen, heiligen verehren wir; Sterne, Mond und Sonne, Mithra den Länderherrn aller Länder verehren wir.“ Khurshed Nyâyish 6: hvare-khshaêtem ameshem raêm aurvaṭ-aspem yaz⁰. mithrem vouru-gaoyaoitîm yaz⁰ arś-vacañhem vyâkhanem hazañra-gaoshem u. s. w. „die unsterbliche glänzende Sonne mit schnellen Rossen verehren wir; Mithra, der über weite Triften herrscht, verehren wir, den wahrsprechenden weisen*) mit tausend Ohren“ etc. 7. mithrem .... yazamaidê yim fradathaṭ ahurô mazdâo qarenañhastemem mainyavanãm yazatanãm taṭ nô jamyâṭ avañhê mithra ahura berezañta. hvare-kshaêtem ameshem .... yazamaidê: „Mithra verehren wir, den Länderherrn aller Länder, welchen Ahuramazda schuf als den glänzendsten der himmlischen Yazatas; da möge zu Hilfe uns kommen Mithra und Ahura, die hohen; die Sonne .... verehren wir.“ Diese Stellen beweisen weiter nichts als die Trennung der Sonne und Mithra's; aber sie geben noch in keiner Weise ein Zeugniss dafür ab, worauf Mithra zu beziehen sei. Ein scheinbar

*) So Haug an einigen Stellen in seinen Essays.

sicherer Beweis dafür, ihn als Gott des Lichtes zu bezeichnen, ist dagegen Yt. 10, 13: yô paoiryô mainyavô yazatô tarô harãm âsnaoiti paurva-naêmâṭ ameshahê hû yaṭ aurvaṭ-aspahê . yô paoiryô zaranyô-pîsô srîrâo bareshnava gerewnâiti . adhâṭ vîspem âdidhâiti airyô-shayanem sevistô: „welcher als der erste himmlische Yazata über die Hara steigt vor der Sonne, der unsterblichen mit schnellen Pferden, welcher zuerst in goldener Gestalt die schönen Gipfel ergreift; dann schaut der heilbringendste auf den ganzen Ariersitz.“ Hier haben wir allerdings nicht nur eine Trennung von Sonne und Mithra, sondern wir sehen ihn auch vor der Sonne selbst erscheinen und die Gipfel der Berge vergolden, so dass scheinbar kein anderer Schluss als auf das Licht gestattet ist. Aber wenn wir alles recht erwägen, so dürfte doch unsere Beziehung auf den Sonnengott nicht alterirt werden. Wenn es dem Sonnengott zukommt das Licht über Himmel und Erde auszubreiten und die Sonne selbst heraufzuführen, so ist es auch natürlich, dass man die ersten Strahlen des Lichtes bei fliehender Nacht auf sein Kommen deutet, dass er mit den ersten Strahlen gleichwie mit Händen die Berge des Ostens ergreift, um bald ganz hervorzusteigen. Hatte man erst einmal den Sonnengott abstracter gefasst und von dem Sonnenkörper selbst losgelöst, wie wir dies so oft in der vedischen Mythologie sehen, so lag auch nichts näher als die Anschauung, dass er vor der Sonne, die seinem Gebote folgt, erscheint und das erste Zeichen seines Erscheinens ist das die Berge umstrahlende Morgengold, das lichte Gewand, in welches der Gott sich hüllt. Somit ist auch diese Stelle kein Beweis für Mithra als das Tageslicht und wir müssen davon abstehen, ihn hier in diesem Sinne zu fassen. Die Stelle, welche Spiegel noch aus unserem Yesht (95)*) hinzufügt, ist wie Haug (Zustand der Zendphilologie S. 19) gezeigt hat, anders zu fassen und auf den beim Hereinbruch

*) yô (mithrô) zem-frathâo aiwyâiti pasca hû-frâshmô-dâitîm marezaiti va karana añhâo zemô yaṭ . . . dûraêpârayâo. vîspem imaṭ âdidhâiti yaṭ añtare zãm asmanemca. „welcher breit wie die Erde einherschreitet nach Sonnenuntergang (H. — Spiegel: nach Sonnenaufgang) und berührt die beiden Enden der Erde . . . von weiten Grenzen. Alles sieht er, was zwischen Himmel und Erde ist.“ — Cf. dazu 10, 141 den „von der Finsterniss aus wachenden.“

der Nacht an der Grenze des Horizonts wachenden Mithra zu beziehen; sie würde aber auch auf den Tag angewandt noch nichts beweisen, da man in dem wie die Erde breit einherschreitenden Mithra immer noch den Sonnengott mit seinem alles erfüllenden von ihm ausgehenden Lichtgewande verstehen könnte.

Sind also die für Mithra als Tageslicht angezogenen Stellen nicht stichhaltig, so müssen wir nach den Beweisen für Mithra als Sonnengott, demnach ursprünglich als Sonne fragen. Die bedeutsamste Stelle hierfür ist Yt. 10, 104, worüber Haug (Zustand der Zendph. S. 62. 63) gehandelt hat: yêñhê dareghâcit bâzava fragereweñti mithrôaojañhô yatcit ushastairê hindvô âgéurvayêiti yatcit daoshatairê nighnê „dessen lange Arme die ergreifen, welche in Freundschaft stark sind (d. h. sie beschützen), wenn er aufgeht in dem östlichen Indien, wenn er untergeht in dem westlichen.“ Diese Stelle zeigt deutlich, dass Mithra lediglich der Sonnengott ist und dieser einen schliessen sich noch einige weitere Stellen an. So kann ich es nur auf den Sonnengott beziehen, wenn von einem Wagen Mithra's gesprochen wird und ebenso nur auf die Rosse des Sonnengottes, wenn es heisst, dass weisse Pferde seinen Wagen ziehen, aber nicht allgemein auf Licht, es müsste denn sein, dass man (was nicht zulässig ist) Licht und Sonne für identisch erklären will. Yt. 10, 124. 125: uzbâzuś paiti amerekhtîm fravazaiti mithrô . . . haca raokhshnât garô nmânât vâshem srîrem vavazânem hâmô-takhmem vîspô-paêsañhem zaranaênem. 125. ahmya vâshê vazâoñti cathwârô aurvañtô spaêtita etc. „Mit emporgehobenen Armen fährt Mithra . . . zur Unsterblichkeit aus dem leuchtenden Garônmâna den schönen rollenden Wagen von gleicher Festigkeit, den allgestaltigen*), goldenen. 125. an diesem Wagen ziehen (pflegen zu ziehen) vier weisse Rosse“ etc. 136. yahmâi aurusha aurvañta yûkhta vâsha thañjayâoñti aêva cakhra zaranaêna asânasca vîspô-bâma, „dem weisse Renner an den Wagen gespannt einherlaufen, der durch ein goldenes Rad und hinsichtlich der Speichen ganz glänzend ist**).“ Auch diese Stelle zeigt, dass

*) So wie im Veda der Wagen des Savitar „viśvarûpa heisst.

**) Ich ziehe vîspô-bâma als Instrum. zu vâsha und fasse asânasca als determinirenden Accusativ.

wir unter Mithra und seinem Wagen mit einem Rade nichts anderes als den Sonnengenius und den einräderigen Sonnenwagen verstehen können. Ebenso in Verbindung mit diesem Wagen sehen wir ihn 67: yô (Mithra) vâsha mainyu-hām-tâśta berezi-cakhra fravazaitê haca karshvare yaṭ arezahi upa karshvare aṭ qanirathem bâmîm rathwya cakhra hacimnô qarenaṅhaca mazdadhâta verethraghnaca ahuradhâta, „welcher auf einem gottgeschaffenen Wagen*) fährt mit hohem Rade vom Karshvare Arezahi bis zum Karshvare Qaniratha dem glänzenden, vereint mit dem Rade der Herrschaft (?), mit dem von Mazda gegebenen Glanze und dem von Ahura gegebenen Sieg." Hier möchte ich eine Stelle anschliessen, die in gewisserweise dem S. 116 citirten Verse R̥V. 10, 8, 4 entspricht und uns Mitra wohl auch als Sonnengenius zeigt: Yesht 10, 142: mithrem ... jaghâurvâoṅhem, yô paoiriś vaêidhiś sûrem frâdhâiti speñtahê mainyêuś dâmān hudhâtô maziśtô yazatô yatha tanûm raocayêiti yatha mâoṅhô hvâraokhshnô ..., „welcher als der erste Verkündiger den Starken (Sonne) fördert unter den Geschöpfen des Spentamainyus, der wohlgeschaffene grösste Y. wenn er den Körper erleuchtet, wie der selbstleuchtende Mond*)." So kann kein Zweifel bestehen, dass Mithra, obwohl verschieden von der Sonne selbst, doch im engsten Zusammenhange mit ihr steht, dass er nicht das „Licht" allgemein ist, sondern höher steht als dieses, höher als die Sonne selbst und als der Sonnenengel bezeichnet werden muss, der diese lenkt und leitet, und damit auch Herrscher über das von dem Himmelskörper überall hin entsandte Licht wird. Somit bestätigt der Avesta die Resultate, die wir aus dem Veda zogen und wir wenden uns dazu, einige übereinstimmende, jedenfalls uralte Züge anzuführen. — Als Sonnengott kommt ihm vor allem die stete Wachsamkeit zu und wie die Sonne in alle Tiefen und auf alle Flecken ihr spähendes Auge wirft, so werden ihm seine Allgegenwart bezeichnende Attribute und Epitheta beigelegt und er wird als der allwissende gepriesen.

*) In 143 yêṅhê vâshem haṅgerewnâiti adhaviś paoiriś spitama yatha dâmān sraêśtâiś hubâmya khshaêtâi bezieht sich yêṅhê wahrscheinlich gleichfalls auf die Sonne, ebenso wie sraêśtâiś, das Singular ist und ś nur dem folgenden h zu verdanken hat. (Siehe Spiegel, Gramm. S. 65 § 68.) Subject zum Verbum ist Mithra.

So heisst es RV. 3, 59, 1: mitraḥ krishṭîr animishâbhi cashṭe „Mitra sieht auf die Menschen ohne das Auge zu schliessen," mit Varuṇa zusammen wird er RV. 1, 136, 3 „jâgṛivâṅsâ, die beiden wachsamen" wachsam genannt. Diesem stellt der Avesta unzählige Male „mithrem aqafnem jaghâurvâoṅhem" gegenüber. Wir sehen ihn Yt. 10, 141 als temaṅhâdha jaghâurûm „von der Finsterniss aus wachsam" und dies näher erläutert 10, 95 (s. o.!). Es heisst ferner von ihm, er habe tausend Ohren und zehntausend Augen (hazaṅrô-gaosha und baêvare-cashman)*), er habe seine Späher auf allen Höhen, auf allen Warten sitzen, die auf den Mithratrüger sehen (45); er heisst darum „baêvare-spasanô" (82) der zehntausend Späher hat, „der Zehntausend-späher" und, weil er alles hört und sieht, ist er allwissend, untrüglich. („vîspô-vîdhvâo," „adhaoyamnô" 46. 82. 141 u. a.) Im Veda sehen wir seine Späher (mit Varuṇa's zusammen) 6, 67, 5; 5, 62, 1 (?); 7, 61, 3 (s. u.!)**); wir finden ihn (und Varuṇa) viśvavedas genannt (8, 25, 3) u. s. w.

Wir lernten ferner Mitra im Veda als einen Freund der Seinen kennen, die er schützt und vor Fährlichkeiten behütet; wir sehen aber auch seinen Zorn erwähnt, und aus den Mitra-Varuṇaliedern ergibt sich, dass er gegen die Feinde kämpft und ein Feindevernichter (riśâdas) ist. So erscheint auch Mithra als Freund und Feind, wenn es Yt. 10, 29 heisst: tûm akô vahiśtasca mithra ahi daṅhubyô tûm akô v. m. a. mashyâkaêibyô: „du bist böse und der beste zugleich, o Mithra, für die Länder; du bist böse und der beste zugleich für die Menschen." Worin erkennen wir aber ihre Ansprüche an ihre Verehrer, was bezeichnet die Frömmigkeit und welches sind Mitra und Mithra's Belohnungen oder Strafen? Auch hier bieten Mitra und Mithra verschiedene Vergleichungspunkte. Der vedische Gott heisst der „wahrhafte" und dem entsprechend unterscheiden sich seine Verehrer von den andern dadurch dass sie dem „Wahrhaften" zustreben, Lüge und Unrecht

*) Die ungleich häufigeren Benennungen Mithra's erklären sich von selbst durch das ungleich grössere Material, das der Zendavesta im Verhältniss zum Veda bietet.

**) Da er zumeist mit Varuṇa zusammen genannt wird, so muss ich mich begnügen auf Späteres zu verweisen und hier nur diese Stellen zu nennen.

meiden. Dieser Anschauung entspricht genau der Zendavesta. Es heisst 10, 16: ... [yô vîspâhu karshvôhu mainyavô yazatô vazaiti khshathrô-dâo]. aêshãm gûnaoiti verethraghnem yôi dim dahma vîduś asha zaothrâbyô frâyazeñtê: „deren Sieg fördert (?) er, die mit magischer Kraft begabt ihn des Wahren (= ṛita) kundig mit Zothras verehren.“ 10, 3: âsu-aspîm dadhâiti mithrô yô vourugaoyaoitiś yôi mithrem nôiṭ aiwidruzheñti etc. „schnelle Rosse verleiht Mithra, der über weite Triften herrscht, wenn man den Mithra nicht belügt“ u. s. w. Wir sehen hieraus dass Wahrheit und Recht die erste Pflicht seiner Verehrer ist und dieser Gedanke durchzieht den ganzen Yesht. Solchen gibt er Gesundheit für den Leib, Kraft für die Rosse, Vernichtung der Feinde und trägt sie aus Angst und Verderben hinweg. Ein feindlicher Gott ist er dagegen für die Länder, wo man ihn trügt, er vernichtet die Feinde und während er jene „vîduś-asha“ fördert, tilgt er „ashavajanô“ (76); die Länder der Schlechten zerstört er (78); er bringt zum feindlichen Heer Strafe und Furcht (36). Spiegel bemerkt pag. 85 seiner Uebersetzung, dass die Auffassung seines Wesens als Krieger in Mithra's Amte als „Mittler“ seine Begründung zu finden scheine. „Er weiss alles weil er alles sieht, folglich weiss er auch, welcher der kämpfenden Parteien er den Sieg zu verleihen hat.“ Ich kann über Mithra als „Mittler“ hier mich nicht verbreiten, aber wenn er ein solcher ist, dann liegt hierin keineswegs der Anlass zu seinem Kriegerthum. Mithra ist Sonnengott, somit ist er der Freund derer die im Lichte leben, der Feind derer, die das Licht fliehen und im Dunkeln wandeln, dies ist eine im Charakter der Lichtgötter eo ipso involvirte Anschauung, über die der Veda uns hinreichend Aufschluss gibt. Der Zorn des Sonnengottes, der gegen das Dunkel kämpft, erstreckt sich eben auf alle, die die Werke der Finsterniss lieben und ich glaube, dass wir in der Erscheinung des „zornigen“ Mithra eine Auffassung aus alter Zeit haben, die Spiegel (pag. 82) sehr mit Recht als nicht rein zoroastrisch bezeichnet und die wahrscheinlich in die alte Zeit gemeinsamen Glaubens hinauf zu verlegen ist.

Ich glaube in der Aufsuchung gemeinsamer oder verwandter Ideen noch weiter gehen zu müssen. Wir sahen oben

Mitra mit Tvashṭar zusammen und sahen den Blitz seinen Spross genannt, dies führte uns auf seine Verbindung mit den Wassern, welche in den Mitra-Varuṇahymnen häufig zu beobachten sein wird. Solch eine Beziehung zeigt uns auch der Mir Yesht in zwei Worten: „fraṭ-âpa" und „tacaṭ-âpa" (61), durch die er ihn also als „den die Wasser mehrenden" und „die Wasser fliessen lassenden" bezeichnet. Wir finden auch an einer Stelle Mithra mit den Kühen verbunden, aber dies bezieht sich wohl nicht auf „Wolkenkühe," sondern auf die Lichtstrahlen des Sonnengottes; und es sei mir gestattet hierbei ausführlicher zu verweilen, weil dies uns auf eine alte Anschauung zurückweist, die auch mit Mitra verbunden gewesen sein kann, wenn sich auch gegenwärtig davon nichts findet. Ich glaube, dass uns diese Stelle hinausführt über den Kreis zoroastrischer Vorstellungen und eine Reminiscenz ist an die arische Zeit. Bereits Windischmann scheint derselbigen einen tieferen Sinn beigelegt zu haben, wenn er in seinem Commentar Rosen zu ṚV. 1, 6, 5 citirt, wo derselbe von der Befreiung der Kühe durch Indra handelt. Betrachten wir die Stelle selbst Yt. 10, 86: yâ vareta azemna bâdha ustânazastô zbayêiti avaṅhê gavaithîm paitiś-maremna . kapô nô arsha gavaithîm apayâṭ paskâṭ vazemnô mithrô yô vourugaoyaoitiś kadha nô fraourvaêsayâiti ashahê paiti pañtãm drujô vaêsmenda azemnãm: „es ruft die als Beute fortgeführte*) (Kuh) mit erhobenen Händen um Hilfe an den Stall gedenkend: wann wird mich der starke zum Kuhstall führen hinterher eilend, Mithra, der über weite Triften herrscht, wann wird er mich hinbringen auf den Pfad des Asha, die in die Wohnung der Druj geführte?" Der Sinn dieser Stelle ist schwierig zu verstehen und darum kann ich meine Ansicht mehr als Vorschlag geben, denn als sichere Auffassung: die Wohnung der Druj ist die Nacht, die Heimath alles Bösen, in welcher die Rinder des Sonnengottes gefangen gehalten werden und erst des Morgens wieder von ihm befreit und in den rechten Stall geführt. Zu solcher Fassung stimmt mehreres sehr gut; so der Gegensatz, in welchem die Wohnung der Druj zu dem „ashahê pañta" steht, das von Windisch-

*) Zu vareta cf. Haug: „Das 18. Capitel des Wendidâd" pag. 28.

mann sehr richtig mit dem „ṛitasya panthâ" des Veda verglichen wird, und lediglich eine Bezeichnung für den Tag und das mit ihm zusammenhängende Wahre ist. Sodann bestärkt mich in meiner Vermuthung der Ausdruck „paskâṭ vazemnô mithrô" „der hinterher fahrende (oder eilende) Mithra," was einen sehr guten Sinn gibt, wenn wir ihn im Zusammenhange unserer Erklärung als den hinter den Strahlen (= Kühen) her eilenden Sonnengott ansehen, der die Kühe vor sich hertreibt. Als einen weiteren Beweis für die Richtigkeit meiner Behauptung führe ich den Inhalt von dem vorangehenden Abschnitt (10, 85) an, wo trotz einiger andern Unklarheiten ganz deutlich von der Nacht die Rede ist: yêṅhê vâkhś gerezânahê us ava raocâo ashnaoiti ava pairi imãm zãm jasaiti vî hapta karshvãn jasaiti yaṭciṭ nemaṅha vâcim baraiti yaṭ gaoshaciṭ: „seine, des weinenden, Stimme dringt empor zu den Sternen, sie vertheilt sich auf die sieben karshvare's und verbreitet sich über die Erde, sei es dass er mit Verehrung seine Stimme erhebt, oder mit dem Ohr (hört)"*). Die letzten Worte zeigen an, dass die Stimme des Weinenden die des Menschen ist und der Sinn scheint der zu sein, dass er Mithra herbeiruft, wenn er Nachts sich von ihm verlassen glaubt**).

Die ganze Stelle erscheint in ihrem Zusammenhang mit dem Yesht etwas befremdlich und wir werden in der Annahme schwerlich irre gehen, dass hier eine Reminiscenz des alten Volksglaubens eingefügt ist, wie ja wohl die ganze Verehrung Mithra's eine Concession rein zarathustrischer Lehre an die alte im Volk erhaltene Tradition gewesen sein mag. Denn es ist beachtenswerth, dass Mithra's Name sich nicht in den

*) Windischmann macht mit Recht auf den Gegensatz aufmerksam, in welchem nemaṅha und gosha stehen und bezieht das erstere auf das laute Erheben der Stimme, letzteres auf das Ins-Ohr-sprechen. Auch Spiegel übersetzt so „laut oder leise." Sollte man nicht füglicher dies auf active und passive Verehrung beziehen, der eine, indem er recitirt, der andere, indem er dies anhört? In diesem Falle ist vâcim baraiti nur zu dem einen yaṭciṭ zu beziehen und zu gaosha ein anderes Verbum, etwa surunaoiti zu ergänzen.

**) Die andere Stelle, wo Mithra mit Kühen zusammen vorkommt hat nicht diesen Sinn, sondern bezeichnet wahrscheinlich die von den Feinden der Mithraverehrer fortgeschleppten Kühe, die Mithra den seinen wiedergeben soll. (Yt. 10, 38.)

Schriften findet, die zunächst die Lehre des Propheten ausmachen, in den Gâthâ's und wir sind daraus zu dem Schluss berechtigt, dass seine Lehre ursprünglich den Mithracult wie den des Homa ausschloss, dass aber die spätere Zeit den Gegensatz seines Glaubens zu den im Volksbewusstsein lebenden Göttern auszugleichen suchte und auch Mithra eine Stelle im Glaubenssystem anwies, mit manchen Aenderungen freilich, die ihn hineinpassend machten aber doch so, dass viele seiner Charakterzüge erhalten blieben. Und wir finden in Wirklichkeit im Mir Yesht (gleichwie z. B. im Hom-Yesht) Spuren von einer Aufnahme seines Cult. Man sehe 54. 55 und 74: dort spricht Mithra: âaṭ mâ nôiṭ mashyâka aokhtô-nâmana yasna yazeñtê yatha anyê yazatâoṅhô aokhtô-nâmana yasna yaziñti*) / „doch verehren mich die Menschen nicht mit Opfer, bei dem mein Name genannt wird, wie den andern Yazata's — geopfert wird.“ 55. yêdhi zî mâ mashyâka aokhtô-nâmana yasna yazayañta yatha anyê yazatâoṅhô — yazîñti**). frâ nuruyô ashâvaoyô shushuyām / „denn wenn mir die Menschen mit einem Opfer opferten, wobei mein Name genannt wird — würde ich zu den frommen Männern — herzukommen.“ Und auf diese Worte Mithra's folgt 59 das Gelöbniss: ich will dir opfern, o Mithra, mit einem Opfer, wobei dein Name genannt wird***). Es ist klar, dass durch solche Worte nur die Aufnahme mancher Götter in den Cult angedeutet und gewissermassen gerechtfertigt wird und wie bei andern Göttern werden wir auch für Mithra diesen Schluss ziehen müssen. Wie viel dem altarischen Gott von seiner alten Herrlichkeit genommen, welches die Veränderungen in seiner Auffassung gewesen sein mögen, liegt weder in dem Zweck unsers Vorwurfs noch hinsichtlich des ersteren Punktes in dem Bereich unsers Könnens; nur so viel dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass seine Stellung im Glauben der Vorfahren der Iranier und Inder eine hoch bedeutende gewesen sein muss.

Wir wenden uns zum letzten Abschnitt unseres Thema's, zu

---

*) **) Ich lese für yazeñtê das von den Handschriften zu der gleichlautenden Stelle Yt. 8, 11 gegebene passivisch zu nehmende yaziñti. Für diese letztere Stelle nimmt dies auch Hübschmann an. „Zur Casuslehre“ S. 179. Anm. 3. ***) Hierauf macht auch Spiegel aufmerksam.

VIII.

Mitra-Varuṇa.

Der Charakter beider Götter ist schon oben in allgemeinen Umrissen gezeichnet worden und wie wir hoffen, ihr ursprünglicher Begriff auf den richtigen Umfang zurückgeführt. Wir sahen Mitra als alten Sonnengott und seine Verbindung mit dem allumfassenden Firmament war uns nur ein Ausdruck für das lichtdurchflossene hohe Himmelszelt, an dem Mitra seine Bahnen wandelt. Wir haben auch die Stellen angeführt, die dieses ursprüngliche Wesen beider Götter zeigten und wir haben jetzt nur noch die Folgerungen zu ziehen, die aus diesem sich ergeben d. h. die andern Gebiete zu betrachten, über die sich ihre Wirksamkeit verbreitete.

Wir können es unterlassen die Verse anzuführen, die ihren Sitz am Himmel nennen und sich in der Schilderung dieses Sitzes ergehen. Das Erstere ist nach unsern bisherigen Erörterungen so selbstverständlich, dass es keiner Belege mehr bedarf, das Andere sind eben nur verschiedenartige Benennungen des Himmels mit all den Epitheten, die dem Himmel und besonders dem Lichthimmel zukommen oder es sind mannigfache Namen für die Sonne, den himmlischen Wagen, auf welchem Mitra-Varuṇa dahinfahren.

Dagegen muss das hervorgehoben werden, dass in ihrer Eigenschaft als Herrscher über das Licht auch der Grund zu ihrer Herrschaft über die Welt liegt. Soweit das Licht seine hellen Strahlen sendet, soweit erstreckt sich Mitra-Varuṇa's lichtes Reich und mit dem Tagesgrauen, wo sie den Sonnenwagen besteigen, treten sie ihre Herrschaft an. So heisst es 8, 25, 3 tâ mâtâ viśvavedasâsuryâya pramahasâ / mahî jajânâditir ṛitâvarî: „die beiden allwissenden grossen hat zur *Ausübung ihrer Göttermacht* die Mutter, die grosse ṛita-reiche Aditi geboren.“ 8, 25, 8: ṛitâvânâ ni shedatuḥ sâmrâjyâya sukratû / dhṛitavratâ kshatriyâ kshatram âśatuḥ // „die ṛitareichen, opferreichen liessen sich nieder zur Ausübung ihrer Gesammtherrschaft. Die fest die Satzungen haltenden Herrscher traten die Herrschaft an“ u. v. a. wie 1, 15, 6; 5, 67, 1, die z. Th. Seite 45 flg. schon erwähnt sind. Sie heissen

darum Könige („râjânâ") oder Herrscher („kshatriyâ"). Weil das Licht siegreich über alle Feinde triumphirt, heisst ihre Herrschaft nirgendher anzugreifen (1, 136, 1: „athainoḥ kshatram na kutaś canâdhṛishe devatvam nû cid âdhṛishe") und ihre Stärke wird oft der Gegenstand der Bewunderung der Sänger. So sind sie „dakshapitarâ" genannt, das nicht „Väter des Daksha," sondern „Daksha zum Vater habend" zu übersetzen ist, wie die Ausdrücke śavaso napâtâ u. s. w. beweisen. Man vergleiche auch Ausdrücke wie tuvijâta 1, 2, 9; 7, 66, 1 oder sudaksha 7, 66, 2 u. s. w.; von Stellen sei ṚV. 1, 2, 9, eine für viele, erwähnt: kavî no mitrâvaruṇâ tuvijâtâ urukshayâ / daksham dadhâte apasam: „unsere beiden Kavi's, MV., die kräftigen, weitherrschenden haben wirksame Kraft angenommen." Erwähnt sei noch ihre Bezeichnung mit pûtadakshas (5, 66, 4; 8, 23, 30 u. a.), welche ich ebenso wie pûtabandhu (6, 67, 4) auf ihren Charakter als dem reinen Lichte angehörig oder entstammend, im reinen Lichte thätig beziehen zu müssen glaube und ausserdem ihre Benennung als dhṛitadaksha (5, 62, 5), deren Kraft fest ist oder die die Kraft fest halten d. h. die ihnen unentreissbar ist.

Durch Beziehung auf das lichte Reich ihrer Herrschaft ist ferner śucivrata zu erklären „ein lichtes, glänzendes Gebiet habend," mit dem sie 6, 16, 24 bezeichnet sind; da das Licht sich ausbreitet, so heissen sie „urukshayâ" (1, 2, 9) oder (mit den andern Âditya's zusammen) „paprathânâḥ" (3, 54, 10 s. oben).

Das Licht macht uns noch eine andere Seite in Mitra-Varuṇa's Wesen verständlich. Der freundliche Tag ist dem Menschen heilbringend und Verkünder des Lebens; darum heisst es ṚV. 5, 62, 7: hiraṇyanirṇig... aśvâjanîva siehe S. 47 bhadre kshetre nimitâ tilvile vâ sanema madhvo adhigartyasya: „.... in glücklichem fruchtbarem Bereich ist (ihrer Herrschaft Säule)*) aufgerichtet. Möchten wir von dem madhu des Wagens bekommen." Weil das Licht das zum Leben erweckende oder das Leben gebende ist, heissen sie 5, 67, 2: „dhartârâ

*) kshetra ist die Herrschaft Mitra-Varuṇa's über den Tag und darum heisst sie glückbringend. Eigentlich heisst kshetra Grundbesitz, Feld; davon Gebiet, Bereich; das Gebiet M.V.'s ist die Tagesherrschaft.

carshaṇînâm.“ 10, 132, 2: „dhârayatkshitî.“ 5, 65, 6: yuvam mitremam janam yatathaḥ sam ca nayathaḥ: „ihr treibt, o M.V., das Volk an und führt es zusammen.“ (Ludwig), 6, 67, 1: sam yâ raśmeva yamatur yamishṭhâ dvâ janâñ asamâ bâhubhiḥ svaiḥ „die gleichwie mit einem Zügel lenkten, die besten Lenker, die beiden ohne gleichen, mit ihren Armen die Menschen“ cf. Vers 3. 5, 72, 2 heissen sie „yâtayajjanâ“ u. s. w. Von dem Bereich der Menschen aus erweitert sich ihre Wirksamkeit zu Erhaltern der ganzen Welt und Erde, Himmel, Luftraum bestehen durch sie. 5, 69, 1: trî rocanâ varuṇa trîñr uta dyûn trîṇi mitra dhârayatho rajâṅsi / „ihr erhaltet, o M.V., die drei Rocana's, die drei Himmel, die drei Rajas.“ Vers 4: yâ dhartârâ rajaso rocanasyotâdityâ divyâ pârthivasya / „die ihr des Himmels und Erdenraums Träger seid, o himmlische Âditya's.“ 5, 62, 3: adhârayatam pṛithivîm uta dyâm .... mahobhiḥ: „ihr festigtet durch eure Macht die Erde und den Himmel“ u. s. w.

Indess nicht darauf ist Mitra-Varuṇa's Wirksamkeit beschränkt. Von ihrem Charakter als Lichtgötter aus bildet sich ihr Wesen nach mehreren Richtungen hin weiter und zwar macht das Licht sie zu alles sehenden, alles wissenden Göttern und damit zu weisen, zu kavi's; andererseits werden sie zu Feinden der Sünde und Kämpfern gegen das Böse, damit auch zu Schützern der Ihren gegen die Feinde. Für die erstere Auffassung führe ich 8, 90, 2 an, wo sie „urucakshasâ“ genannt werden, 5, 66, 6, wo sie „ĩyacakshasâ“ heissen. Man sehe ferner 5, 62, 8: â rohatho varuṇa mitra gartam ataś cakshâthe aditim ditim ca: „ihr besteiget, o Mitra-Varuṇa, euren Wagen, von dem ihr seht auf Aditi und Diti.“ 8, 25, 9: akshṇaścid gâtuvittarânulbaṇena cakshasâ / ni cin mishantâ nicirâ ni cikyatuḥ // „die besser als jedes Auge den Pfad finden mit unverhülltem Schauen (Ludwig. — Grassmann: mit unumwölkten Blick) geben selbst dann wachsam Acht, wenn sie das Auge schliessen.“ 7, 61, 5: na vâm niṇyâny acite abhûvan: „kein Geheimniss gab es, das ihr nicht wusstet“ u. s. f. Aus den Geistern des Lichtes, in welchem Varuṇa und Mitra leben, entwickelt sich die Vorstellung von den alles erkundenden Spähern: 6, 67, 5: pari yad bhûtho rodasî cid urvî santi spaśo adabdhâso amûrâḥ / „wenn ihr Himmel und Erde umfasst, die weiten (d. h. wenn euer

Licht sich über sie verbreitet), dann sind euch untrügliche und weise Späher." 7, 61, 3: proror mitrâvaruṇâ prithivyâḥ pra diva ṛishvâd bṛihataḥ sudânû / spaśo dadhâthe oshadhîshu vikshv ṛidhag yato animishaṃ rakshamâṇâ // „von der weiten Erde aus, vom hohen grossen Himmel, o trefflich spendende M.V., schickt ihr unablässig wachsam in Haus und Wald (Grassmann) die sich vertheilenden (oder sich verbergenden) Späher." Siehe auch Vers 4. Sie heissen daher (mit Aryaman) 7, 60, 7 „ime divo animishâ pṛithivyâś cikitvâṅsaḥ" „die unablässig auf Erd und Himmel achten" „allwissend" (viśvavedasâ), „Hüter der Welt" (viśvasya oder bhuvanasya gopâ) etc. Bedenken wir ferner, dass mit ihrem Wissen sich Weisheit verbindet (da sie durch ihre Gesetze, wie wir bald sehen werden, alles ordnen), so vermögen wir uns den Ausdruck kavi, der ihnen 1, 2, 9; 3, 54, 10 und sonst beigelegt ist, leicht zu erklären, denn sie sind an Wissen reich und reich an Klugheit.

Wir haben oben aus ihrer Eigenschaft als Lichtgötter ihre Gegnerschaft gegen alles Böse gefolgert und gesagt, sie beschirmen den Wahrhaften gegen jeden Feind. Einige sehr lehrreiche Beispiele mögen nun hier dafür angeführt werden, um zu zeigen wie die Vorstellung Mitra-Varuṇa's als schutzverleihender Götter zunächst fusst auf ihrem Charakter als Götter des Tageslichtes: ṚV. 10, 132, 2: tâ vâm mitrâvaruṇâ — yajâmasi yuvoḥ krâṇâya sakhyair abhi shyâma rakshasaḥ / „als solche verehren wir euch; durch eure Freundschaft für den Wirksamen (= Opferer) möchten wir die Rakshas besiegen;" die Rakshas sind die bösen Geister der Nacht und die hilfreiche Freundschaft kann natürlich nur in der Spende des Lichtes bestehen. 7, 65, 3: ṛitasya mitrâvaruṇâ pathâ vâm apo na nâvâ duritâ tarema: „auf eurem Pfade des ṛita (des Wahren = Tag) möchten wir gleichwie auf einem Schiffe über die Wasser so über die Gefahren hinwegsetzen" (vgl. über diese Anschauung die oben besprochene Vasishṭhahymne). cf. 1, 139, 2, wo sie ṛita und anṛita scheiden und die Athavavedastellen, die wir Seite 49 angeführt haben. Somit ist es leicht zu verstehen, wenn ihr Schutz angerufen wird und sie gebeten werden, über Bedrängniss u. s. w. hinweg zu setzen: ṚV. 2, 27, 5: yushmâkam mitrâvaruṇâ praṇîtau pari śvabhreva duritâni vṛijyâṃ / „unter eurer Führung, o M.V., möchte ich

wie Klüfte die Fährlichkeiten umgehen.“ 5, 62, 9: yad baṅhishṭhaṃ nâtividhe sudânû achidraṃ śarma bhuvanasya gopâ / tena no mitrâvaruṇâv avishṭaṃ sishâsanto jigîvâṅsaḥ syâma // „welches euer stärkster, unüberwindlicher, unzerstörbarer Schutz, ihr reichspendenden, ihr Hüter der Welt, mit dem steht uns bei, o M.V.; wenn wir gewinnen wollen, möchten wir siegreich sein.“ cf. 7, 50, 1; 7, 66, 3; 8, 47, 1 und sehr viel andere mehr. Darum weil sie Gegner des Schlechten, Dunklen sind, befreien sie auch von Sünde den schwachen Menschen und schützen vor Götter beleidigendem Werk und ähnliches mehr, sowie vor Unrecht gegen die Menschen, während sie für den schlechten furchtbar sind (ṚV. 6, 67, 4: ghorâ martâya ripave).

Es versteht sich von selbst und wir wurden schon durch einige der citirten Stellen darauf hingeführt, dass in jenen Eigenschaften ihre Entwicklung zu Göttern des Krieges einbegriffen war, sind sie ja doch selbst Götter des Kampfes gegen die Rakshas und sie werden demgemäss auch Förderer in den Kämpfen des Getreuen gegen seine Feinde und helfen ihm zum Sieg. So glaube ich 5, 66, 3 fassen zu müssen, wo es heisst: tâ vâm eshe rathânâm urvîṃ gavyûtim eshâm / râtahavyasya sushṭutiṃ dadhṛik stomair manâmahe // „euch preisen wir, wenn ihre der Maghavans (cf. Vers 6: vayaṃ ca sûrayaḥ) Wagen eilen nach weitem Weideplatz (ihn zu erobern) mit Lobgesängen, uns anschliessend an Râtahavyas trefflichen Gesang“*). 2, 31, 1 asmâkam mitrâvaruṇâvataṃ ratham âdityai rudrair vasubhiḥ sacâbhuvâ / pra yad vayo na paptan vasmanas pari śravasyavo hṛishîvanto vanarshadaḥ // „Steht unsrem Wagen bei, o Mitra-Varuṇa, mit den Âditya's, Rudra's, Vasu's vereint, wenn Vögeln gleich aus ihrem Sitz hervor eilen die ruhmbegierigen, (kampf-) lustigen, im Holz (= Kampf-

*) dadhṛik, fest, adv. wird von Grassmann zu dieser Stelle mit „ernst“ übersetzt, Ludwig: mit überwältigenden stoma's.“ Ich schlage vor dadhṛik als praep. zu gebrauchen und von ihm mit ursprünglicher Bedeutung „festhalten“ sushṭutim abhängig zu machen: „im Festhalten von“. Ob Grassmann eshâm auf den Dual vâm bezieht, ist nicht erkenntlich. Der Sinn ist der, dass der Sänger den Sieg seiner in das Feld ziehenden Maghavan's wünscht.

wagen?) befindlichen*)“ (die Maghavan's etc.) cf. auch Vers 2.

Freunde und Feinde Mitra-Varuṇa's werden nun unterschieden, je nachdem sie Mitra-Varuṇa's Satzungen befolgen und dies führt uns einen Schritt weiter zu den Satzungen selbst. Fragen wir nach ihrem Ursprung und nach dem Ausgangspunkt ihrer Entwicklung zu sittlicher Bedeutung, so werden wir wieder auf die Natur zurückgeführt und auf die Stabilität der Naturerscheinungen, aus denen beide Götter personificirt worden sind: Tag für Tag erglänzt das Firmament im Sonnenlichte, Tag für Tag wandelt die Sonne an ihm ihre Bahn; keiner der Götter, keiner der Menschen vermag diese Satzungen zu hindern. Die Berechtigung, hierin ihren Ausgangspunkt zu sehen, gibt uns der Veda selbst. So heisst es RV. 4, 13, 2: anu vrataṃ varuṇo yanti mitro yat sûryaṃ divy ârohayanti / „es folgen Mitra-Varuṇa der Satzung, wenn sie die Sonne am Himmel emporsteigen lassen.“ 3, 55, 6: śayuḥ parastâd adha nu dvimâtâbandhanaś carati vatsa ekaḥ / mitrasya tâ varuṇasya vratâni mahad devânâm asuratvam ekam // „das (Nachts) in der Ferne ruht, zwei Müttern (Himmel und Erde) angehörig, wandelt jetzt ohne Fesseln umher das eine Kalb: das sind Mitra-Varuṇa's Gesetze. Gross ist der Götter einziges Asurathum.“ 10, 65, 5: yayor dhâma dharmaṇâ rocate bṛihad „deren grosses Haus nach der Satzung (er-) glänzt.“ 5, 69, 1: vâvṛidhânâv amatiṃ kshatriyasyânu vrataṃ rakshamâṇâv ajuryam / „mächtig geworden, den Glanz des Herrschers (= Sonne), nach der Satzung das Unvergängliche bewahrend,“ wobei ich ajurya gleichbedeutend mit dem sonst auf das Licht im höchsten Himmel bezüglichen amṛita. fasse. 5, 72, 2: vratena stho dhruvakshemâ dharmaṇâ yâtayajjanâ „durch die Satzung ist fest euer Wohnsitz (d. h. ihr wohnt stets am Himmel, wo euer Licht sich ausbreitet); durch das Gesetz die Menschen in Bewegung setzend“**). Eben

*) Grassmann bezieht „vanarshadaḥ“ auf Vögel; Ludwig auf Rosse „die an der Stange festgebundenen.“

**) Durch die Beziehung auf das Himmel und Erde wieder sichtbar machende Licht ist auch RV. 7, 61, 4 zu erklären: śaṅsâ mitrasya varuṇasya dhâma śushmo rodasî badbadhe mahitvâ: „preise Mitra-Varuṇa's Gesetz: (ihre) Kraft hat Himmel und Erde gedrängt (= aus einander gedrängt)

dahin gehört es, wenn Agni als Vertheidiger der Satzungen M.V.'s gilt, da er das Dunkel zurück drängt und dem Lichte die Bahn frei macht; die Uebertragung seiner Vertheidigung auf seinen Kampf gegen die Bösen (4, 5, 4) ist erst eine Erweiterung jener ersteren Anschauung.

Es muss hinzugefügt werden, dass in demselben Maasse als das Herrschaftsgebiet der beiden Götter sich erweiterte, auch der Wirkungskreis ihrer Gesetze an Umfang zunahm. Wir werden bald Mitra-Varuṇa als Götter über den Regen kennen lernen, hierin kann auch nur der Grund liegen, wenn am Schluss einer vom Regen handelnden Hymne sich die Worte finden (5, 63, 7): dharmaṇâ mitrâvaruṇâ vipaścitâ vratâ rakshethe asurasya mâyayâ / „durch eure Satzung weise, o Mitra-Varuṇa, schützt ihr die Satzungen durch des Asura Zaubermacht" (d. h. wohl: ihr bewirket, dass der Himmel zur rechten Zeit Regen spendet) und ebenso dürfte zu erklären sein RV. 9, 107, 15 arshan mitrasya varuṇasya dharmaṇâ pra hinvâna ṛitam bṛihat: „Soma möge strömen nach M.V.'s Satzung, das grosse Wahre fördernd"*).

Es liegt in der Natur der Satzungen, die aus den ewig wiederkehrenden Naturerscheinungen sich herleiten, dass sie „fest" heissen (s. z. B. 5, 69, 4) und dass von hieraus die durch sie die Welt regierenden Götter „dhṛitavrata" genannt werden „die feste Satzungen haben" oder „von denen die Satzungen fest gehalten werden" d. h. die sie nie überschreiten und überschreiten lassen. Selbst die Götter sind nicht im Stande ihnen zu trotzen. Man sehe RV. 5, 69, 4: na vâṃ devâ amṛitâ â minanti vratâni mitrâvaruṇâ dhruvâṇi / „Eure festen Satzungen, o M.V., verletzen nicht die unsterblichen Götter."

---

durch ihre Grösse." Grassmann: „des Varuṇa und Mitra Herrschaft preis' ich, ihr hoher Muth bestürmet Erd' und Himmel." In diesem Falle können wir śushma nur auf das E. und H. umhüllende Licht beziehen, das am Morgen mit „Kraft" hervordringt.

*) Mit Bezug auf die Gesetze möchte ich die Bezeichnung Mitra-Varuṇa's als „praśâstârau" „Anweiser" erklären, in dem ich in dieser Benennung einen Hinweis sowohl auf ihre Weisheit als auf die Aeusserung dieser Weisheit in den Gesetzen, die sie vorschreiben, sehen zu müssen glaube. cf. Taitt. Saṃh. 1, 8, 15, 1 mitrâvaruṇayos tvâ praśâstroḥ praśishâ yunajmi yayñasya yogena.

Mitra-Varuṇa als Regengötter.

Es bleibt uns nur noch ein Capitel im Bereich von „Mitra-Varuṇa“ zu besprechen übrig, dessen oben schon bei Erwähnung der Satzungen Mitra-Varuṇa's gedacht werden musste, ihre Beziehung zum Regenhimmel. Der Grund, den wir dieser Auffassung der beiden Götter unterzulegen haben, ist offenbar ein anderer als der, welcher uns in Indra-Varuṇa Regengötter sehen liess. Führte uns die letztere Gruppe zu dem regenhängenden, finstern Himmel, so hindert uns bei der ersteren die lichte Gestalt Mitra's und damit die Varuṇa's jene Anschauung auf diese zu übertragen und nöthigt uns bei der Sonne selbst und dem in Licht gehüllten Firmament zu bleiben. Und in der That liegt von da aus nach vedischer Anschauung der Uebergang zum Regenhimmel nahe genug, näher als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. Der Inder sieht nicht nur im finstern Wolkenhimmel eine Bezeichnung für die oben befindlichen Wasser, sondern er weiss auch im strahlenden Dyaus den Sitz der Kühe, die die Wasser fliessen lassen; dafür ist ein Beweis die oben citirte Varuṇastelle, nach der der Gott des Firmaments sein goldenes Haus in die Wasser gebaut hat, also indirect der leuchtende Himmel als Sitz der Wasser bezeichnet ist. Somit wäre leicht zu erklären, wie Varuṇa auch in seiner Eigenschaft als Lichtgott sich zum Regengott entwickeln kann. Schwieriger scheint dies bei Mitra, aber auch hier geben uns die vedischen Anschauungen selbst Aufschluss. Wir lernten Mitra oben als Sonnengott kennen, wir sahen in dem Blitz seinen Spross, in Tvashṭar seinen Genossen, der Zendavesta zeigte ihn uns als den, welcher die Wasser fliessen lässt — die Vermittelung zwischen diesen beiden scheinbaren Gegensätzen liegt gerade in seiner Stellung als Sonnengott. Die Sonne zieht mit ihren Strahlen die Wasser an sich und sammelt sie im Himmel um sich, um sie nachher als Regen herabrauschen zu lassen und wir begegnen bald hier, bald dort im Veda dem Sûrya im Zusammenhang mit den Wassern. ṚV. 7, 47, 4 heisst es von den Sindhu's: yâḥ sûryo raśmibhir âtatâna*) „welche Sûrya

*) Ich sehe hier keinen Grund zu übersetzen durch: „bestrahlen mit,“ wir sind völlig berechtigt es so zu fassen, wie oben geschehen ist. Man sehe die folgenden Verse.

mit den Strahlen ausbreitete;“ 4, 38, 10: â dadhikrâḥ śavasâ pañca krishṭîḥ sûrya iva jyotishâpas tatâna „Dadhikrâ hat mit seiner Macht die fünf Stämme ausgebreitet (d. h. machte sie früh sichtbar) gleichwie Sûrya mit seinem Glanz die Wasser.“ Taitt. Saṃh. 3, 34, 1 heisst es sogar: sûryasya raśmayo vṛishṭyâ îśate, dass die Sonnenstrahlen Herren über den Regen seien. Ṛ.V. 8, 61, 16: adhukshat pipyushîm isham ... ariḥ sûryasya sapta raśmibhiḥ „es molk der fromme fette Speise mit der Sonne sieben Strahlen.“ Sehr bezeichnend und für unsern Fall bedeutsam ist Ṛ.V. 1, 164, 7: „hier soll reden, wer wohl kennt die Spur des schönen Vogels, die geblieben, aus dessen Haupt die Kühe Milch träufelten (und) in (sein) Gewand sich hüllend das Wasser mit den Füssen tranken“ (s. Haug, Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche pag. 19). Wir sehen hier die Sonne im directesten Bezug zum Regen, wenn die Kühe, die Strahlen oder die um sie gesammelten Wolken, das Wasser aus seinem Haupte fliessen lassen, und können es daher wohl verständlich finden, wenn auch Mitra als Regengott zusammen mit Varuṇa erscheint. Von den vielen sich darbietenden Stellen führe ich an: Ṛ.V. 7, 60, 4: ud vâṁ pṛikshâso madhumanto asthur â sûryo aruhac chukram arṇaḥ „herauf kamen euer beider madhureiche Rosse; Sûrya erstieg das leuchtende Meer.“ 5, 62, 7: sanema madhvo adhigartyasya „möchten wir erlangen von dem madhu (süssen) auf (eurem) Wagen.“ 5, 68, 5: vṛishṭidyâvâ rîtyâpeshas patî dânumatyâḥ / bṛihantaṃ gartam âśâte // „denen der regnende Himmel gehört und die strömenden Wasser, die Herren der gabenreichen Speise, sie haben ihren hohen (Sonnen-) Wagen erlangt.“ 5, 69, 2: irâvatîr varuṇa dhenavo vâm madhumad vâṃ sindhavo mitra duhre / „reich an Labtrunk sind, o Varuṇa, eure Kühe; Süsses molken euch, o Mitra, die Ströme.“ Diesen einzelnen Stellen schliesse ich die sehr charakteristische Hymne 5, 63 an, die uns Mitra-Varuṇa ganz im Zusammenhange mit andern Göttern des Regenhimmels, den Maruts und Parjanya zeigt und uns aller weiteren Belege enthebt: 1) des Wahren Hüter, ihr besteigt den Wagen im höchsten Himmel, wahrer Satzung Herrn! wem ihr hier beisteht, o M.V., dem strömt der Regen Süsses vom Himmel. 2) Als Allherrscher herrscht ihr über die Welt,

o M.V., beim Opfer das Lichtreich schauend; wir flehn um Regen, eure Gabe, um Unsterblichkeit; Himmel und Erde durchwandern die Donnerer. 3) Allherrscher seid ihr gewaltigen Stiere, des Himmels und der Erde Herrn, M.V., die spähenden (cf. Ngh. 3, 11), mit glänzenden Wolken beginnt ihr zu tosen und lasst den Himmel regnen durch des Asura Zaubermacht. 4) Eure Zaubermacht ist an den Himmel gesetzt; in den Glanz geht die Sonne ein, die schimmernde Waffe; ihr verbergt sie mit der Regenwolke (mit Regen und Wolken) am Himmel, es eilen, o Parjanya, die süssen Tropfen. 5) Den schönen Wagen schirren die Maruts an zum Prunk, gleichwie ein Held beim Beutezug, o M.V. Durch die glänzenden Regionen wandern die Donnerer; benetzt uns, o Allherrscher, mit des Himmels Milch. 6) Es erhebt Parjanya, o M.V., laut seine an Labung reiche (durch den Regen dabei), schimmernde (durch Blitze), ungestüme (durch Sturm) (Donner-)stimme; in Wolken kleideten sich trefflich die Maruts durch die Zauberkraft; ihr liesst den rothen fleckenlosen Himmel regnen.“ Vers 7, s. o.! Die Hymne enthält alles, was in dieser Beziehung von M.V. zu sagen, auf's Vollständigste und zeigt uns zugleich auch das andere Gebiet ihrer Herrschaft, indem Vers 1 von ihrem Wagen gesprochen wird, unter welchem nur der Sonnenwagen verstanden werden (s. auch Vers 7) kann. Derselbe Gedanke, der uns aus dem genannten Liede entgegentritt, findet sich noch angedeutet 1, 2, 7; 1, 122, 11 (nabhojuvaḥ); 1, 167, 8; 1, 152, 6. 7; 3, 62, 16; 5, 62, 2. 3; 6, 67, 11; 7, 64, 2. 4; 7, 62, 5; 7, 65, 4; 8, 25, 5 u. v. a. Man vergleiche auch ihre Bezeichnung als „sindhupatî“ „Herrn der Ströme“ (7, 64, 2), in der Taitt. Saṃh. als „apâṃ netârau“ „Führer der Wasser“*) 6, 4, 3, 3 u. a.) oder vṛishṭyâ adhipatî. Dadurch ist es jedenfalls auch zu erklären, warum Soma so oft für Mitra-Varuṇa strömt, er ist gleichwie Indra's, so auch Mitra-Varuṇa's zugehöriger Trank, den sie stets auf die Erde herabsenden und wir ersehen eben daraus den Grund, warum ihnen oft eine „payasyâ,“ eine Milchspende (s. Śat. Brâhm.) gehört. Es gibt uns ferner diese Auffassung die Handhabe zu der ihnen ṚV.

*) Man beachte wohl, dass sich auch von Mitra-Varuṇa mehr denn eine Auffassung, gleichwie von Varuṇa findet.

5, 70, 2. 3 gegebenen Benennung „Rudra's"*), deren Anlass in der nahen Beziehung Mitra-Varuṇa's zum Regen und Gewitter, zu den Maruts zu suchen sein dürfte**).

Noch eins kann hier bemerkt werden. Wir finden bisweilen die Vorstellung, dass Varuṇa und Mitra die Kühe schwellen lassen (s. ṚV. 5, 62, 2. 3 und andere) und hieraus hat sich die Anschauung von der ihnen gehörigen Kuh (Śat. Brâhm. 2, 4, 4, 14; 4, 5, 1, 6 u. a.) ergeben und diese ist in kleine Geschichten übergegangen. So heisst es z. B. Taitt. Saṃh. 2, 6, 7, 1: Manuḥ pṛithivyâ yajñiyam aichat, sa ghṛitaṃ nishiktam avindat so 'bravît: ko 'sye "śvaro yajñe 'pi kartor iti, tâv abrûtâm mitrâvaruṇau: gor evâ "vam îśvarau kartoḥ sva iti, tau tato gâṃ sam airayatâṃ sâ yatra-yatra ny-akrâmat tato ghṛitam apîḍyata, tasmâd ghṛîtapady ucyate etc. „Manu ging die Erde um zum Opfer Passendes an und fand vergossene Butter; da sprach er: wer ist im Stande sie auch beim Opfer zu machen; Mitra-Varuṇa entgegneten hierauf: wir sind im Stande die Kuh zu machen; daher liessen sie die Kuh entstehen; wohin dieselbe auch ging, träufelte Butter (wurde gepresst) hervor und sie heisst desshalb „deren Fussspur Butter ist" (cf. 4: asyai padâd ghṛitam apîḍyata)." Wenn nun an manchen Stellen diese Kuh als zweifarbig (dvirûpa) bezeichnet wird (z. B. Taitt. Saṃh. 2, 1, 7, 4), so liegt dies schwerlich darin, dass Parjanya durch Tag und Nacht regne, wie die Taitt. Saṃh. meint, sondern darin, dass die Brâhmaṇa's den Mitra verbundenen Varuṇa als die Nacht erklären, dass darum die zweifarbige Kuh gleichsam die Abzeichen der beiden Götter tragen soll.

Wenn somit Mitra-Varuṇa als Schöpfer der Kuh gelten, so dürfen wir annehmen, dass diese Ansicht sich auch erweitert habe und wie der Besitz an Kühen das Zeichen des Reichthums war, sie auch hierdurch zu Güter verleihenden Göttern werden. Es liegt dies unmittelbar im Charakter von Regengöttern. Sie spenden Fruchtbarkeit des Bodens, sie machen

*) Vielleicht gehört die Bezeichnung „indrâ" Vâj. Saṃh. (10, 16.) auch dahin.

**) Die Beziehung Varuṇa-Mitra's zu den Wassern erklärt uns auch ihre Bezeichnung als Väter des Rohres (śara) A.V. 1, 3, 2. 3, da dies an Wassern wächst.

die Felder ertragreich, geben den Kühen gute Weide und mit der Spende von Fruchtbarkeit hängt eng zusammen der Reichthum an milchenden, tragenden Kühen, an Rossen, ja auch an Nachkommenschaft, die sie dem Verehrer spenden. Hierzu kommt noch, dass M.V. in den Kämpfen den Ihren beistehen, dass sie ihnen den Sieg verleihen und dadurch Beute geben, so dass auch hierin ein Grund zu der Bitte liegt, sie möchten Reichthum und Nahrung spenden, wofür wir denn zum Theil schon Stellen citirt haben. Für jene Anschauungen seien noch als Belege genannt: 5, 68, 3: tâ naḥ śaktam pârthivasya maho râyo divyasya / „spendet uns grossen himmlischen und irdischen Reichthum.“ 5, 69, 3: râye mitrâvaruṇâ sarvatâteḷe tokâya tanayâya śaṃ yoḥ / „um Reichthum, o Mitra-Varuṇa, rufe ich euch bei Unversehrtheit, um Kind und Kindeskinder, um Heil und Glück.“ 5, 64, 6: uru ṇo vâjasâtaye kṛitaṃ râye svastaye „schafft weiten Platz uns zum Erwerb von Gut (Speise), zum Reichthum und Wohlergehen.“ 1, 153, 3: pîpâya dhenur aditir ṛitâya janâya mitrâvaruṇâ havirde: „es ist *voll* (an Milch) die unversiegliche Kuh dem wahrhaften, havisspendenden Menschen, o M.V.“ 5, 62, 3: vardhayatam oshadhîḥ pinvatam gâ (ava vṛishṭiṃ sṛijataṃ jîradânû), „gedeihen liesst ihr die Kräuter, ihr schwelltet die Kühe, (den Regen sandtet ihr herab, o schnell spendende)“ etc.

An diese Erörterung sei es mir gestattet noch einen Punkt anzuschliessen, den ich nur unter Bezugnahme auf Mitra-Varuṇa als Regengötter erklären zu können glaube; er betrifft die an die wunderbare Geburt Vasishṭha's sich anknüpfenden Sagen. Das eine Mal ist die übernatürliche Entstehung des Rishi ṚV. 7, 33, 10 ff. erwähnt, das andere Mal im Commentar Sâyaṇa's zu ṚV. 10, 95 und ich vermuthe, dass die Vasishṭhiden, um ihr Gotrahaupt zu feiern, ihn mit Legenden umgaben, deren Kern wie bei so vielen der vedischen Geschichtchen aus Naturanschauungen hervorgegangen ist, in unserem Fall aus solchen, die dem Namen des „Glänzendsten, Herrlichsten, Besten“ das passendste Relief bieten mochten. Und in Wirklichkeit zeigen die oben erwähnten Vedaverse auf den Ausgangspunkt der Sage, ich setze dieselben hierher, um mich nachher auf dieselben zu beziehen. Es heisst Vers 10: „als dich Mitra-Varuṇa sahen, wie du dich des Blitzesglanzes ent-

kleidetest*), war dies, o Vasishṭha, dein Ursprung und zwar der alleinige, dass dich Agastya aus der Behausung brachte. 11. Du stammst von Mitra-Varuṇa, Vasishṭha, erzeugt, o Brahman, durch die Liebe zu Urvaśî; als einen durch das göttliche Brahman herabgefallenen Tropfen haben alle Götter dich in der Kufe aufgefangen. 12. Der weise Kenner beider Welten, der tausendfach spendende und spendenreiche Vasishṭha ward von der Apsaras geboren, zu weben den von Yama ausgespannten Aufzug (Umrahmung). 13. Beim Somaopfer geboren, durch die Verehrungen angeregt, haben sie ihren gemeinsamen Samen in die Kufe ergossen; aus ihrer Mitte ging der Dichter (?) hervor; dorther, sagen sie, sei der Ṛishi Vasishṭha geboren.“ Bei Sâyaṇa heisst es am citirten Ort, Mitra-Varuṇa seien geweiht gewesen und hätten ihren Samen träufeln lassen als sie die Nymfe Urvaśî sahen.

Was nun die Interpretation dieser Sagen anlangt, so scheint die Vorstellung, dass Mitra-Varuṇa den Himmel regnen lassen, der Ausgangspunkt derselben gewesen zu sein. Wenn der Regen niederströmt im Gewitter, wird „der schönste, lichteste“ geboren und er verlässt gleichsam seine Glanzgestalt und verwandelt sich in herniederfallende Tropfen. Was die Nymfe Urvaśî hier anbetrifft, so dürfte in ihr als der Mutter des „vasishṭha“ die Wetterwolke des Luftraums zu sehen sein, der der Blitz entstammt; wenigstens weist auf dies ṚV. 10, 95, 17 hin: antarikshaprâm rajaso vimânîm upa śikshâmy urvaśîm vasishṭhaḥ, wo sie also „die den Luftraum erfüllende, die Region durchmessende“ genannt wird**). Für unsere Deutung des Sagengrundes findet sich eine indirecte Bestätigung an dem Eingang unsrer Hymne. Indra, heisst es vom 2. Verse an, wird aus der Ferne von den Vasishṭha's herbeigeführt und allen andern Sängern zieht er diese vor. Auf ihr Lied hin hilft der Gott dem Sudâs in der Zehnkönigsschlacht; dem Preislied des Vasishṭha zu Liebe drängt er die Feinde zurück und schafft den Tṛitsu's freien Raum. Nun ist es allerdings

*) Grassmann: sich (mit etwas) umhüllen. Ludwig: kommen (als Licht [gestalt] aus dem Blitze). Pet. Wört. auffahren (aus). Westergaard, rad. relinquere, deponere (jyotis).

**) cf. Müller, Essays II. pag. 88.

nicht zu bezweifeln, dass historische Dinge diesem Liede zu Grunde liegen, aber der Kampf des Sudâs gegen die Feinde hat ein Prototyp am Himmel, wo ebenfalls Indra der Hauptkämpfer ist und gegen viele Gegner siegt. Auch in dieser Himmelsschlacht ist ein „vasishṭha“ der Führer, gleichwie der Rishi Vasishṭha der puraëtar im Kampfe der Tṛitsus heisst, und in Wirklichkeit ist auch „vasishṭha“ mehrfach eine Bezeichnung für Agni und an einer Stelle für Indra selbst. So, glaube ich, hat man irdische Vorgänge mit himmlischen zu vereinen gesucht, um der Thätigkeit des Stammeshauptes einen tieferen Hintergrund zu geben und man hat seine Herkunft von Mitra-Varuṇa herleiten wollen, die als Regen spendende Götter den Blitz erzeugen, dessen ursprüngliche Gestalt die Vasishṭha's gewesen ist, die er verliess (vidyuto jyotiḥ pari saṃjihânaḥ), und zur Erde niederstieg.

Mitra-Varuṇa als Tag und Nacht.

Es mag zum Schluss unserer Darstellung der beiden Götter noch einer Auffassung gedacht werden, die sich ganz so sicher in den Brâhmaṇa's findet, als sie für die Ṛiksaṃhitâ und für den grössten Theil des Atharvaveda zu verneinen ist, ich meine die Beziehung der Verbindung Mitra-Varuṇa auf Tag und Nacht. Ich glaube diese abweichende Deutung der späteren Zeit auf den Unterschied zurück führen zu müssen, den man zwischen ihnen machte, indem man Mitra ausschliesslich als den freundlichen, Varuṇa dagegen als den schrecklichen bezeichnete. Durch das stärkere Betonen des ursprünglich unter Varuṇa als den grösseren Gott untergeordneten Gottes, wurde jener auf eine engere Machtsphäre beschränkt und man vergass den ursprünglich dieser Verbindung zu Grunde liegenden Sinn vom Firmament und der dasselbe erleuchtenden Sonne, welche wir in der ältest vedischen Zeit bald so, bald so, immer aber als abhängig von Varuṇa bezeichnet fanden. So wurde aus den anfänglich wesensgleichen Söhnen der Aditi der Gegensatz von Tag und Nacht, ohne dass indess die Brâhmaṇa's, wie ich nochmals glaube betonen zu müssen, sich darauf beschränkten, nur diese eine Seite an ihnen hervorzuheben (cf. Seite 89).

Hiermit schliesse ich die Darstellung Varuṇa's und Mitra's, soweit sie uns aus vedischen Quellen entgegentreten. Ich weiss sehr wohl, dass dieser Erörterung noch manches hinzuzufügen sein und manches in helleres Licht gestellt werden wird, je mehr der Blick der vedischen Forschung von seiner auf den Ṛigveda gerichteten Einseitigkeit sich befreit und auch die anderen Bücher der grossen Vedalitteratur der verdienten Berücksichtigung unterzieht. Ich zweifle nicht, dass wie im Einzelnen manches verbesserungsfähig ist, so auch mit der Vertiefung der vedischen Forschung neue höhere Gesichtspunkte erreicht werden dürften, darum ist es wohl nicht erst nöthig hinzuzufügen, dass diese Blätter nur ein Beitrag zur Erreichung dieses Zieles sein sollen, das selbst noch in weiter Ferne liegt.

Es bleibt uns noch übrig mit wenigen Worten unsern Himmelsgott zu betrachten in der Verbindung

IX.

Varuṇa — varena — οὐρανός.

Wir sagten zu Anfang unsers Capitels über die Bedeutung des Namens „varuṇa," dass er gleichwerthig sei mit dem varena des Zend und es liegt uns nun ob den Beweis für diese Behauptung zu führen. Varena findet sich nach Justi an vier Stellen des Zendavesta, die sämmtlich beachtet zu werden verdienen. Vend. 1, 18 steht es unter den von Ahuramazda geschaffenen Ländern und es ist folgendes von ihm gesagt: (frâthweresem azem yô ahurô mazdâo:) varenem yim cathrugaoshem. yahmâi zayata thraêtaonô jañta azhôis dahâkâi (ich schuf, ich Ahuramazda) „Varena das viereckige, welchem zu Nutzen Thraêtaona geboren wurde, der Erleger des Azhi Dahâka." Wir haben hier eine uralte Anschauung, deren Idee sich hier zu einem wirklichen Lande verengt hat, während der Anlass derselben auf den Himmel und auf Naturanschauungen zurückzuführen ist. Zunächst bestätigt diese Annahme der Beiname cathrugaosha viereckig, welcher ganz ähnlichen Sinn hat wie das oben genannte Beiwort Varuṇa's „caturanîka," und ursprünglich den aus vier Gegenden bestehenden rings um die Erde sich ziehenden hohen Himmelsraum

bezeichnet, dann aber, und dies ist vor allem wichtig, die Nennung Thraêtaona's und Azhi Dahâka's in unmittelbarster Verbindung mit dem Landesnamen. Thraêtaona ist der Sohn des Âthwya, dessen Name genau dem vedischen âptya entspricht, einem Beinamen Trita's, durch welchen derselbe als der regenhängende Himmel charakterisirt wird. Diesem Thraêtaona tritt der Schlangendämon gegenüber, welcher den lichten Himmel verhüllt und das Herabströmen der Wasser verhindert. So passt es gut, wenn wir in dem Sohne des Âthwya den Vertheidiger des Himmels (cf. Ys. IX, 10. 11) mit seinen segensreichen Eigenschaften und in dem vierwinklichen Varena eine Bezeichnung des Himmels mit seinen vier Richtungen sehen. Sehr bemerkenswerth ist nun, dass nicht nur an dieser Stelle Thraêtaona mit varena zusammen erwähnt wird, sondern auch in den drei andern; man sehe Yt. 9, 13: tąm yazata vîsô puthrô âthwyânôiś vîsô sûrayâo thraêtaonô upa varenem cathru-gaoshem satêê aspanąm hazaṅrê gavąm etc. „Ihr (der Drvâspa) opferte Thraêtaona, der Sohn des âthwyânischen Ortes, des heldenhaften Ortes bei dem viereckigen Varena mit hundert Rossen, tausend Kühen" etc. Yt. 15, 23 ihm (dem Râma) opferte . . . . . . (ebenso wie 9, 13) . . . . auf goldenem Throne etc. und schliesslich Yt. 5, 33 (ähnlich nur mit Bezug auf die Ardvîsûra Anâhita und mit dem Locativ upa varenaêshu cathru-gaoshaêshu). All diese Stellen zeigen uns also Thraêtaona und varena in engster Verbindung und wir haben ein Recht in varena denselben Namen desselben Gegenstandes zu sehen wie im „varuṇa" des Veda. Damit soll nicht gesagt sein, dass wir hieraus auf eine alte Verehrung eines Gottes varana oder ähnlich schliessen wollen, denn hierzu liegt keine Berechtigung vor, die etwa ausgenommen, die allgemein in jeder Bezeichnung des Himmels liegt. Noch eines Punktes sei dabei gedacht, des zd. Namens für böse Geister „varenya." Darf einer Vermuthung hier Raum gegeben werden, so ist es die, dass dies Wort anfänglich eine Bezeichnung für „himmlische" war, gerade so wie die parsischen Devs ursprünglich die Götter bezeichneten. Gleich wie die letzteren durch Verfeindung der Iranier mit den indischen Stämmen zu Teufeln wurden, kann die Bezeichnung der „varenya's" ebenfalls auf Grund solcher Verhältnisse zu einem

Namen für böse Geister sich entwickelt haben. Das skr. varuṇya gibt uns hierüber darum keinen Aufschluss, weil es nur „Varuṇa gehörig" heisst und meist auf von Varuṇa herstammendes Uebel oder auf rajju, granthi etc. angewandt wird. Dagegen scheint mir das griechische genau übereinstimmende οὐράνιοι ein Beweis dafür zu sein, dass auch varenya einst „die himmlischen" bezeichnete. — Wenn nun auch auf eine alte Verehrung eines dem Varuṇa dem Namen nach entsprechenden Wesens nicht zu schliessen ist, so scheint doch ein ihm der Bedeutung nach analoges und oft in ihn hinübergreifendes Wesen im alten Glauben eine Stelle gehabt zu haben; ich sehe den Namen dieses Wesens in dem Worte asura = ahura und ich vermuthe, dass ein solcher Gott sich entwickelt habe zu Ahura mazda nach der einen, zu Varuṇa unter Namensänderung nach der andern Seite hin. Roth hat im Wesentlichen jedenfalls Recht, wenn er s. v. asura im Pet. Wört. dies Wort eine Bezeichnung für den höchsten Himmel nennt und für den dort waltenden Geist, dessen bestimmtere Auffassung Varuṇa sei (wie Ahura Mazdâ). Der höchste Gott des Zendavesta und der alte Himmelsgott des Veda sind sicher nur Fortsetzungen, Umbildungen und Erweiterungen ein und desselben Wesens, die freilich sicher zu bestimmen nicht leicht möglich ist, ohne genaue Durchforschung des iranischen Glaubens und ohne weitere Nachrichten über jenes Wesen selbst. Spiegel erkennt keine Aehnlichkeit zwischen Ahuramazda und Varuṇa an, wie ich aus Muir (V. pag. 120) ersehe und auch Windischmann (Zor. Stud. 122) hält den ersteren für einen rein iranischen Gott. Aber etwas andres ist es, wenn wir nach dem gegenwärtigen Ahuramazda fragen und nach dem gegenwärtig im Veda sich zeigenden Varuṇa; etwas anderes, wenn wir nach den Spuren ihres Herkommens suchen, da der Gott der Parsen nicht immer so ausgebildet und bestimmt charakterisirt gewesen sein kann. Von geringer Bedeutung scheint mir das Factum, dass Varuṇa ein Âditya und Ahuramazda einer der Ameshaspenta's ist, da die historische Verwandschaft noch lange nicht genügend nachgewiesen und auch von den namhaftesten Zendforschern geleugnet worden ist; denn schon das eine Moment, dass Mithra und Airyaman nicht unter die Zahl der letzteren aufgenommen sind, darf als

ein bestimmter Beweis dagegen gelten, den man schwer hinwegdeuten kann. Wesentlicher ist die Bezeichnung des iranischen Gottes mit Ahura, der bald mit diesem, bald mit seinem vollen Namen, bald nur als Mazda etc. benannt wird und diesem Ahura steht die häufige Benennung Varuṇa's im Veda durch asura gegenüber. Grössere Beachtung hingegen verdienen zwei andere Punkte, von denen der eine in der Verbindung Mitra-Varuṇa und Mithra-Ahura, der andere in der Stellung Ahura's und Varuṇa's zum Himmel besteht. Wie wir nämlich im Veda Varuṇa und Mitra zusammen finden, so tritt uns im Avesta derselbe Mithra bisweilen mit Ahura zusammen entgegen. So heisst es Ys. 1, 11 nivaêdhayêmi hañkârayêmi ahuraêibya mithraêibya berezenbya aêthyêjaṅhaêibya ashavanaêibya etc. „ich rufe an und zähle auf mit Titel und Namen Ahura und Mithra, die hohen, ewigen, heiligen" etc., ebenso genannt sind sie Ys. 2, 11 und auch Yt. 10, 113 sowie 145 sind beide zusammen erwähnt. Da nun Mitra = Mithra gewesen ist, so lässt die enge Verbindung mit Varuṇa resp. ahura einen Schluss auf einstige Identität auch dieser beiden (dem Wesen nach) zu. Dahinzu tritt bestätigend der andere Punkt. Wir sahen oben den weiten Himmelsraum als Varuṇa's Leib, Mund oder Körper; wir sahen V. den goldenen Harnisch anlegen oder sich wie ein Gewand über alles legen. Eine ganz ähnliche Anschauung zeigt uns vom Himmel und Mazda der Fravardin Yesht 2. 3: âoṅhãm (fravashinãm) raya qarenaṅhaca vîdhâraêm zarathuśtra aom asmanem yô usca raokhshnô frâderesrô yô imãm zãm âca pairica bavâva 3. mãnayen ahê yatha vîś aêm yô hiśtaiti mainyûsâstô hañdarakhtô dûraê-karanô ayaṅhôkehrpa qaênahê raocahinô avi thrishva yim mazdâo vastê vaṅhanem stehr-paêsaṅhem mainyutâśtem*) „durch der Fravashi's Glanz und Schönheit erhalte ich den Himmel, o Z., welcher so schön glänzt, welcher die Erde berührt und umgibt. Er gleicht einem Vogel, welcher von Gott hervorgerufen dasteht, fest, weit ausgebreitet, mit ehernem Leib, sein eigenes Licht habend in den drei Welten

*) Die beiden letzten Worte finden sich auch Yasht 10, 143; ich vermuthe, dass dieselben dort eingeschoben sind, wie überhaupt der ganze Abschnitt nicht ein Ganzes bildet.

(so Haug, essays 187); welchen Himmel Ahuramazda anlegt wie ein Gewand, ein „sternbesticktes, gottgewobenes." Die gleiche Anschauung finden wir Ys. 30, 5: ashem mainyuś spéniśtô yé khraozhdiśténg asénô vastê: „die Tugend (wählte) der Gedeihen spendende Geist, dessen Kleid der feste Himmel ist." Wir sehen, es liegen hier nicht zu unterschätzende Anhaltspunkte vor und ich glaube, dass eine weitere Durchforschung des Zendavesta und insbesondere eine eingehende Darstellung Ahuramazda's noch manches Material beibringen wird. Namentlich dürfte eine genaue Behandlung des Feuerkult bei den Parsen sowohl als den Indern von grossem Belange sein. Es ist bereits auf das nahe Verhältniss Agni's zu Varuṇa aufmerksam gemacht worden und wir verweisen hier nochmals besonders auf das nahe Verhältniss, das zwischen dem Atharvan und dem Vater Varuṇa sich oben zeigte, sowie auf die besprochene Hymne ṚV. 10, 124, wo wir Varuṇa und Agni in einer dem Verhältniss von Ahuramazda und dem Feuer ganz analogen Beziehung sehen. Genannt sei auch noch der erste Vers jener Atharvavedahymne (5, 11), die uns Varuṇa ganz unzweifelhaft nur als „pitâ asuraḥ" zeigt.

Wenn wir nun Varuṇa eine Fortsetzung dieses Asura nannten, so seien zur Charakteristik des letzteren noch einige Stellen angeführt. ṚV. 3, 29, 14: na ni mishati suraṇo divedive yad asurasya jaṭharâd ajâyata „nicht schliesst (Agni) der erfreuende Tag für Tag sein Auge, seit er aus dem Leib des Asura geboren ward*)." 10, 124, 3 „ich preise den Vater Asura den lieben (Agni); von dem zum Opfer nicht gehörigen gehe ich zu dem des Opfers werthen Theil." 5, 47, 3 . . . suparṇaḥ pûrvasya yonim pitur â viveśa / madhye divo nihitaḥ pṛiśniḥ etc. „Der Vogel ist in des alten Vaters Schoss eingegangen; in die Mitte des Himmels ist der bunte gestellt." Wir sehen ferner den Asura ebenso in Beziehung zu Indra und den Maruts stehen, wie Varuṇa 1, 131, 1: indrâya hi dyaur asuro anamnatendrâya mahî pṛithivî. „. . Vor Indra beugte sich der Himmelsasura, vor Indra die grosse

*) Diese Stelle ist darum besonders beachtenswerth, weil sie uns Agni als Sohn des Asura zeigt; siehe oben Seite 69, wo Bhṛigu Varuṇa's Sohn heisst.

Erde.“ 5, 83, 6: arvâñ etena stanayitnunehy apo nishiñcann asuraḥ pitâ naḥ / „als unser Vater Asura die Wasser fliessen lassend, her komme mit diesem Donner.“ (Parjanya mit ihm identisch.) 8, 20, 17 heissen die Maruts Söhne des Asura. Jedenfalls die Hauptstellen für die Annahme, dass Vater Asura derselbe im Wesentlichen gewesen sei wie (wahrscheinlich nach ihm) Varuṇa, bleiben A.V. 5, 11, 1 und RV. 10, 124, 1—5 und es bleibt abzuwarten, welch weitere Bestätigung uns andere Untersuchungen, namentlich eine genauere Durchforschung des Zendavesta und des Feuerkult hierfür geben werden. —

Einen weiteren Vergleich Varuṇa's können wir mit dem griechischen οὐρανός anstellen. Auch hier wagen wir nicht zu behaupten, dass οὐρανός ein in ältester Zeit verehrter Gott gewesen sei, vielmehr glauben wir, dass οὐρανός gerade sowie varena lediglich ein Name für Himmel gewesen, den nur die Inder zu einem Gott mit hoher Macht entwickelten, während zu einem selbstständigen Gott bei den Griechen ihn zu gestalten erst Hesiod vorbehalten gewesen zu sein scheint; denn wenn Ilias 15, 36 oder Odyss. 5, 184 bei dem Himmel geschworen wird, so bezeichnet dies wohl, dass derselbe als etwas Heiliges galt, aber beweist nichts darüber hinaus. Es handelt sich indess auch hier nicht darum zu erörtern, ob οὐρανός als Gott verehrt worden sei oder nicht, sondern wir wollen nur dafür einige Dichterstellen anführen, dass man dieselben Vorstellungen mit Varuṇa wie mit οὐρανός verband, dass er der hohe, feste Himmel ist bei Tag und Nacht oder im Wolkengewand. Wie Varuṇa unvergänglich und ewig ist, so heisst es von οὐρανός Ilias XVII. 425: σιδήρειος δ'ὀρυμαγδὸς χάλκεον οὐρανὸν ἷκε(ν). Pindar Nem. 6, 5: ὁ δὲ χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἕδος μένει οὐρανός. Gleichwie Varuṇa mit der Sonne verbunden, die an ihm als dem Firmament ihre Bahn beschreibt, heisst es Soph. Ajax 845: ὦ τὸν αἰπὺν οὐρανὸν διφρηλατῶν ἥλιε. cf. auch Odyss. 20, 357. Am Himmel sind die Gestirne befestigt und er heisst desshalb ἀστερόεις und entspricht damit genau Varuṇa als Nachthimmel. Ilias 18, 485: ἐν δὲ τὰ τείρεα πάντα τάτ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται, Πληϊάδας θ' Ὑάδας τε etc. ib. 22, 318. cf. auch Hesiod. Theog. 126, 178. Wie Varuṇa in Wolken sich hüllt, heisst οὐρανός Pind. Nem. 3, 16 πολυνεφέλας; cf. Odyss. 5, 302:

τὰ δὲ δὴ νῦν πάντα τελεῖται, οἵοισιν νεφέεσσι περιστέφει οὐρανὸν εὐρὺν oder Ilias 15, 192: Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν u. s. f. Dies genügt, um zu zeigen wie völlig der griech. „Himmel" mit Varuṇa übereinstimmt, wenn auch die Personification nicht in eine hohe arische Zeit hinauf reichen sollte. Was über οὐρανός sonst noch bemerkt werden könnte, wollen wir hier als dem Gebiete der griechischen oder vergleichenden Mythologie angehörig bei Seite lassen. Nur ein Punkt sei aus diesem Gebiet erwähnt, die Bezeichnung des Uranos als Ἀκμονίδης Sohn des Ἄκμων (cf. Preller, Griech. Myth. I³. 40). Ἄκμων ist dasselbe Wort wie das skr. aśman und zd. asman, die beide den Himmel bedeuten und zwar aus demselben Grunde, aus welchem er χάλκεος oder σιδήρεος heisst, wegen seiner Unerschütterlichkeit und Festigkeit. Wenn nun Uranos Sohn des Ἄκμων ist, so ist dies lediglich ein Ausdruck zur Bezeichnung seiner Festigkeit. Beides sind ursprünglich Namen für „Himmel" gewesen, von denen der eine denselben als den Umfassenden, der andere ihn als den Festen kennzeichnete. Wahrscheinlich gingen οὐρανός und ἄκμων ursprünglich nebeneinander her, bis sie personificirt wurden und aus einfachen Benennungen mythische Wesen sich bildeten; hinsichtlich dieser mag nun noch eine gewisse Gemeinsamkeit und Verwandtschaft der Begriffe in der Erinnerung fortbestanden haben, die der Anlass war, sie in ein solches Verhältniss zu bringen.

Nachträge.

Seite 14, Zeile 6 von unten: Nimmt man an der Verbindung von dem zweiten pari mit sasvaje Anstoss, so ist zu übersetzen: „er (setzte ein) ringsum sichtbar das All.“ Die Bedeutung der Stelle für unsere Zwecke wird dadurch nicht geändert.

Seite 18, Anm. **. Ludwig übersetzt: „dreimal trifft die Schneide, viermal die schreckliche Schneide.“ Ich bekenne, dass diese Conjectur viel bestechendes hat. Bedenken erregt aber dann die weitere Conjectur von aśrim zu aśriḥ, der dann noch die Auflösung von caturaśri zu catur *aśri* folgt. Dies scheint mir, sind mehr Conjecturen an einer Stelle, als erlaubt sein dürfte. ἅπαξ λεγόμενα sind aber im Veda nicht so selten und vielleicht führt das vorliegende auf einen dialektischen Gebrauch zurück. Ich kann mich noch nicht entscheiden, hielt es aber für erforderlich, die wohlerwogene Conjectur des sorgfältigen Forschers hier nachträglich noch zu erwähnen.

Seite 23, Zeile 20 flg.: ṚV. 8, 41, 10 könnte auch übersetzt werden: „welcher als Hüllen die Schwarzen und Weissen nach der Ordnung schuf“ mit Rücksicht auf Taitt. Saṃh. 3, 2, 2, 1. „ekaḥ keśî“ ist daselbst der Sonnengott.

Seite 27, Z. 12 v. ob. Herr Prof. Stenzler hat die Güte mich darauf aufmerksam zu machen, dass der Commentar jaṭharâ als Locativ sg. (nicht als Acc. plur.) fasst und derselbe „wenden sich (abwechselnd) herzu“ übersetzt.

Seite 40, zu Zeile 13. Mir scheint, dass „aṅhura“ die Sonne und die eine der 7 Gegenden, zu welcher er kommt, der Himmel ist. „Bedrängt“ oder „unglücklich“ heisst sie darum, weil sie kaum geboren immer wieder sterben muss. Daher ist, wie ich Anm. *** Seite 40 sagte, aṅhura in der That vielleicht mit dem 8. Sohne Aditi's Mârtâṇḍa, dem einzigen unter ihnen, der eine greifbare Gestalt hat — die andern sind dort allgemein Wesen des Lichts — identisch.

Ich bin darum zweifelhaft geworden, ob meine in „Ueber die Göttin Aditi“ pag. 30 niedergelegte Anschauung über diese merkwürdige Erscheinung nicht in obigem Sinne zu berichtigen ist.

Seite 56. Die Darstellung der Ceremonie macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch; es handelt sich dort nur um den speciellen Zweck des Capitels.

Seite 72. ṚV. 4, 42, 1 ist wohl besser mit Ludwig zu übersetzen: „Mein des Fürsten reich ist von altersher, so dass mir unterstehn, dem über allen lebenden stehnden, alle unsterblichen.“

Seite 76, Vers 17 verbinden wir vielleicht richtiger kshadase mit yataḥ. So auch Ludwig.

Seite 102. ṚV. 6, 68, 3 „vṛijaneshu vipraḥ“ könnte auch so verstanden werden, dass Varuṇa als „vipra“ Weiser bei dem Kampf Rath ertheilt, während Indra als der kräftige, der mit dem Donnerkeil kämpft, Kraft verleiht. Dann würde vṛijaneshu sich auf Kampfesmühen beziehen.

Seite 115. ṚV. 1, 14, 10 „dhâmabhiḥ“ unter Uebersetzung mit „Scharen“ etwa auf die Späher zu beziehen, ist schon wegen der Anrede „trinke den Soma mit den dhâman's Mitra's“ nicht zulässig. Ein Somatrinken dieser Späher ist meines Wissens dem Ritual gänzlich fremd, während die Ṛitu's sehr häufig in demselben genannt sind.

Seite 133, Zeile 14 von unten: erleuchtend den Körper d. h.: die Sonne, welche Mithra's Leib ist, also doch schliesslich Mithra selbst erglänzt.

Seite 140. In ṚV. 7, 61, 3 nehme ich pṛithivyâḥ als abhängig von dem Genitiv uroḥ an.

Seite 142. Der Weg, auf dem die Satzungen Mitra-Varuṇa's ethische werden, ist leicht zu erkennen. Mitra-Varuṇa sind eben Lichtgötter und so schreiben ihre Satzungen natürlich auch ein Wandeln auf den Pfaden des Lichtes vor.

Wo Vâj. oder Taitt. Saṃh. steht, ist natürlich überall Vâj. oder Taitt. Saṃh. zu lesen; für ṚV. 1, 25, 3 — 1, 25, 13 Seite 80.

Druck von Robert Nischkowsky in Breslau.